Raoul et Laura Levi Makarius (1956)

Anthropologue, retraité, Université Laval

(1956)

“Essai sur l’origine de l’exogamie et de la peur de l’inceste”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Raoul et Laura Levi Makarius (1956)

“Essai sur l'origine de l'exogamie et de la peur de l'inceste”.

Un article publié dans la revue **L'Année sociologique**, 3e série, 1955-1956, pp. 173-230. Paris : Les Presses universitaires de France.

Mme Laura Levi Makarius et M. Raoul Makarius étaient anthropologues français, d'origine égyptienne.

Autorisation accordée par l'ayant-droit des droits d'auteurs, le fils de Mme Levi Makarius, Michel Makarius, professeur de philosophie et d'esthétique à l'Université de Paris, le 18 novembre 2002, de diffuser toutes les publications de ses parents.

mkrs@noos.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11'')

Édition numérique réalisée le 23 juillet 2006 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Raoul et Laura Levi Makarius (1956)

“Essai sur l'origine de l'exogamie
et de la peur de l'inceste”

Un article publié dans la revue **L'Année sociologique**, 3e série, 1955-1956, pp. 173-230. Paris : Les Presses universitaires de France.

Raoul et Laura Levi Makarius (1956)

*"Essai sur l'origine de l'exogamie
et de la peur de l'inceste".*

Un article publié dans la revue **L'Année sociologique**, 3e série, 1955-1956, pp. 173-230. Paris : Les Presses universitaires de France.

Il peut paraître téméraire de vouloir ajouter un nouvel essai à la longue série de tentatives faites, il y a près d'un demi-siècle, pour expliquer le phénomène de l'exogamie, et abandonnées depuis en faveur d'enquêtes plus limitées. Cependant, en reprenant, à la lumière d'études entreprises sur le terrain au cours des dernières décades, certaines thèses émises à l'époque où les problèmes généraux étaient au centre de l'intérêt des chercheurs, il est permis d'espérer aboutir à des résultats que ces derniers ne pouvaient atteindre en leur temps.

L'article qui suit est une tentative de fournir une explication de l'origine de l'exogamie et de la peur de l'inceste, qui s'inspire de certaines conceptions de Tylor et de Durkheim, ainsi que d'aperçus plus récents.

Il est des problèmes voués au destin de rester obstinément des problèmes, ceux-là mêmes qui s'essayaient à en chercher la solution étant résignés d'avance à l'impossibilité de la trouver. La recherche des origines de l'exogamie et de la peur de l'inceste semble bien être une de ces enquêtes sans espoir. L'échec des théories successivement avan-

cées ¹ a donné lieu à un parti pris croissant de pessimisme, et aujourd'hui, dans leur grande majorité, les ethnologues déconsidèrent, comme une gageure perdue d'avance, l'investigation portant sur les assises mêmes des sociétés qu'ils étudient.

Un certain découragement préalable a d'ailleurs entouré cet ordre de recherches, même dans le climat d'optimisme scientifique du siècle passé. Le Rév. Fison, qui fut parmi les premiers observateurs sur le terrain, écrivait en 1895 : « Ma propre conviction est que nous ne serons jamais en mesure d'arriver à une certitude, en ce qui concerne les origines de l'exogamie, et que la meilleure chose à faire c'est d'accepter le fait, en avouant notre incapacité à l'expliquer ². » Plus tard, l'interprétation freudienne, avec sa richesse de motifs dramatiques, a convaincu de nombreux psychanalystes, à défaut de remporter l'adhésion des ethnologues ; mais son auteur était plus réservé que ses disciples quant à la portée réelle de la théorie du « meurtre du père ». Dans *Totem et tabou*, on peut lire la phrase suivante : « En fin de compte, on est contraint à souscrire à la déclaration résignée de Frazer : que nous ne connaissons pas l'origine de la peur de l'inceste, et que nous ne savons même pas comment la deviner ³. » Frazer, qui a systématisé en cinq gros volumes tout ce que l'on savait en son temps sur l'exogamie, avait dans cette œuvre consigné la constatation suivante : « L'origine ultime de l'exogamie et de la peur de l'inceste, puisque l'exogamie a été instaurée pour éviter l'inceste, reste un problème presque aussi obscur que jamais ⁴. » - « Peut-être est-il impossible d'expliquer une coutume universelle et de retrouver son origine - déclare assez bizarrement Brenda Seligman, auteur de plusieurs articles sur la question - tout ce que nous pouvons faire, c'est d'établir un système de corrélations avec des faits d'un autre type ⁵. » L'anthropologue américain bien connu, Clark Wissler, remarque qu'il est établi

¹ Pour les diverses théories relatives à la prohibition de l'inceste, V. Lord RAGLAN, *Jocasta's Crime*.

² L. FISON, *The Classificatory System of Relationship*, JAI (*Journal of the Anthropological Institute*), vol. 24 (1895), p. 371.

³ Cité par Leslie A. WHITE, *The Science of Culture*, New York, 1949, p. 309.

⁴ Totemism and Exogamy, Vol. 1, p. 165, cité in *ibid*.

⁵ *The incest taboo as a social regulation*, *Sociological Review*, Vol. 27, no 1, 1935, p. 75, cité par LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949, p. 29.

que la répugnance à l'inceste est un fait universel ; mais quant au pourquoi de cette universalité « nous ne sommes pas plus près qu'avant d'une solution » ¹. « Les tabous de l'inceste et les réglementations du mariage peuvent être décrits de la manière la plus complète, historiquement et culturellement, mais il y a quelque chose de décidément étrange au sujet de l'inceste et des prohibitions du mariage. Notre curiosité n'est pas satisfaite par les faits culturels », déclare à son tour William Ogburn ². Quant à Robert Lowie, dont les principes anti-évolutionnistes ont connu une grande vogue aux États-Unis, il se tire d'embarras en affirmant que ce n'est pas la fonction de l'ethnologue, mais celle du biologiste et du psychologue, d'expliquer pourquoi l'homme a une horreur de l'inceste aussi enracinée. Lowie n'était pourtant pas sans savoir que les théories expliquant l'horreur de l'inceste par des motifs biologiques ou instinctifs, qui avaient eu cours par le passé, ont été réfutées par le développement des connaissances ethnographiques, et abandonnées par la science. Sur ce point, l'érudit universitaire rejoint la position du grand modeste qu'était Fison : « L'observateur d'une société se contente du fait que la crainte de l'inceste limite le nombre des unions biologiquement possibles ³. »

Nous ne nous étonnerons pas de voir cet auteur américain qui est, en général, un champion du défaitisme scientifique, hisser le drapeau blanc sur une citadelle qui a découragé les assauts les plus décidés ; mais on est heureux de constater que, au pays de Durkheim, malgré le climat de démoralisation créé par « l'échec à peu près général des théories » ⁴, même ceux des ethnologues qui sont les plus proches de Lowie par la pensée, ne le suivent pas sur cette voie d'abdication. Il suffit de lire ce qu'écrit Lévi-Strauss au sujet de l'importance, pour notre discipline, de la question de la prohibition de l'inceste, pour nous rendre compte que, tant que ce phénomène central demeurera inexpliqué, l'ethnologie ne pourra se vanter de posséder sa théorie.

¹ Clark WISSLER, *An Introduction to Social Anthropology*, N.Y., 1929, p. 145, cité par L. A. WHITE, op. cit., p. 311.

² William OGBURN, *Social Change*, p. 175, cité Par WHITE, op. cit., p. 313.

³ Robert LOWIE, *Traité de sociologie primitive*, trad. par Eva MÉTRAUX, Paris, 1935, p. 27, cité par LÉVI-STRAUSS, Op. cit., p. 29. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁴ LÉVI-STRAUSS, op. cit., p. 30.

Dans son oeuvre principale, Lévi-Strauss a en effet remis en pleine lumière le problème de la prohibition de l'inceste qui avait été soulevé en France par Durkheim il y a bientôt soixante ans ¹. « La prohibition de l'inceste, écrit l'auteur des *Structures élémentaires de la parenté*, n'est pas une prohibition comme les autres ; elle est la prohibition sous sa forme la plus générale, celle peut-être à quoi toutes les autres se ramènent... Elle constitue la démarche fondamentale grâce à laquelle, par laquelle, mais surtout en laquelle s'accomplit le passage de la Nature à la Culture... C'est moins une union qu'une transformation ou un passage ; avant elle, la Culture n'est pas encore donnée ; avec elle, la Nature cesse d'exister chez l'homme comme un règne souverain ². » Elle constitue ainsi le moment dialectique où la Société est.

Il est certes difficile de souligner plus clairement l'importance capitale qu'a eue, dans la genèse de la société et dans son évolution, la prohibition de l'inceste ; mais M. Lévi-Strauss nous semble se placer sur un terrain glissant, sur lequel il est hasardeux de le suivre, quand il veut déduire du « caractère d'universalité » de la prohibition de l'inceste, qu'elle « touche à la Nature » ³. C'est parce qu'elle toucherait en même temps et à la Nature et à la Culture, qu'elle constituerait la démarche fondamentale grâce, par et surtout en laquelle s'accomplit le passage de la Nature à la Culture ; mais si, ainsi que nous le croyons avec Durkheim, la prohibition de l'inceste est un phénomène purement social, ne touchant au biologique que dans l'acte physiologique qu'il proscriit, et au psychologique que dans la mesure où la pensée est fonction du progrès social, il ne nous est plus possible de lui attribuer l'agencement dialectique qui effectuerait une évolution à partir de la Nature. Sans doute, le passage de la Nature à la Culture, puisqu'il s'agit d'un mouvement évolutif vers une situation qualitative nouvelle, est dialectique ; mais la dialectique réside dans les conditions dynamiques mêmes du groupe humain qui l'élèvent du stade de la Nature à

¹ La prohibition de l'inceste et son origine, *L'Année sociologique*, vol. 1, 1897.

² LÉVI-STRAUSS, op. cit., p. 30.

³ Op. cit., p. 29.

celui de la Culture. Si la prohibition de l'inceste apparaît au moment même où le groupe humain s'organise en société, si même elle devait nous paraître comme étant son principe organisateur (ce qui, du même coup, nous donnerait l'explication de son caractère d'universalité), on ne pourrait lui attribuer la genèse de la société, ou de la Culture, puisqu'elle apparaîtrait avec celle-ci, et ne pourrait lui préexister qu'à l'état idéal. Or, ce n'est pas dans une conception idéaliste, toute dialectique qu'elle soit, qu'on trouvera une explication scientifique de la prohibition de l'inceste. Cette explication doit être recherchée dans les conditions d'existence mêmes du groupe humain, conditions qui ont opéré son passage de la Nature à la Culture, du pré-social au social, et qui ont effectué cette opération en imposant la prohibition de l'inceste comme loi primordiale de la société émergente.

La répression de l'inceste, comme le fait observer Durkheim, nous ramène à la loi d'exogamie qui interdit l'union sexuelle à l'intérieur d'un groupe humain donné. Nous avons donc là une formulation de la prohibition de l'inceste, non plus en termes subjectifs, se rapportant au point de vue de l'homme à qui elle s'applique, mais en termes propres à la science sociologique. Cette loi d'exogamie, toujours selon Durkheim, s'expliquerait du fait que « des interdits spéciaux frappent les femmes ; que ces interdits trouvent leur origine dans la crainte du sang menstruel ; que cette crainte n'est qu'un cas particulier de la crainte du sang en général ; et que celle-ci, enfin, exprime seulement certains sentiments qui découlent de la croyance en la consubstantialité de l'individu membre d'un clan avec son totem ».

Dans la dernière phrase de ce résumé, que nous empruntons au livre de M. Lévi-Strauss ¹, réside la faiblesse de la pensée de Durkheim sur le problème de l'inceste, qu'il a pourtant éclairé d'une heureuse intuition. Parti à la recherche d'un tabou, qu'il déclare être purement social, Durkheim trahit ses propres intentions en cherchant l'origine de la peur du sang, non pas dans les conditions de vie des primitifs, mais dans les conceptions religieuses qu'il leur attribue, en l'occurrence la croyance en l'être totémique et en la consubstantialité avec lui. Ainsi, son interprétation du tabou de l'inceste et de l'exogamie, redevient une explication psychologique. M. Lévi-Strauss a, par ailleurs, soulevé

¹ Op. cit., p. 25.

une, objection majeure à la thèse durkheimienne : il lui reproche de faire reposer l'institution universelle de l'exogamie sur les croyances beaucoup moins universelles du totémisme.

*
* *

Si la thèse de Durkheim a été faussée par des conceptions qui attribuent une importance prépondérante au fait religieux, d'autres théories sur l'interdiction de l'inceste ont été influencées, en sens inverse, par la pensée évolutionniste mécaniste qui prédominait en Grande-Bretagne au XIXe siècle. Alors que Durkheim a été conduit à nous donner de l'interdiction de l'inceste une explication subjective, d'ailleurs inexacte, une explication « du dedans », McLennan, Lubbock, Spencer et Tylor nous donnent des explications qui sont purement « du dehors » : des explications « objectives », se référant exclusivement à la réalité extérieure, fondées sur des faits sociaux ou culturels plus ou moins établis, mais qui toutes sont partielles, insuffisantes, car si elles proposent des interprétations sociales de l'exogamie, elles ne nous livrent pas le secret du caractère subjectif, compulsif, donc psychologique, de la peur de l'inceste. En d'autres termes, l'interprétation sociologique de l'exogamie doit en même temps fournir l'explication psychologique de la prohibition de l'inceste.

Si les institutions sociales sont déterminées par les conditions de vie des hommes, c'est à travers leur conscience que ces institutions s'imposent et fonctionnent. Chercher l'ultime explication des faits sociaux et historiques dans leurs conceptions magiques, religieuses ou morales, ou encore dans leurs dispositions psychiques, c'est renoncer à rejoindre des certitudes objectives. Ignorer, par contre, le facteur psychologique dans l'interprétation du fait social, et le considérer comme accidentel ou fortuit, c'est tomber dans un matérialisme vulgaire, et, en fin de compte, nier à l'homme tout rôle créateur. Mais c'est en se plaçant sur le terrain solide des réalités sociales qu'on aura le meilleur point de vue sur le contenu des consciences que l'on veut étudier, et qu'on fera la plus riche moisson d'observations psychologiques.

En étudiant le phénomène de l'exogamie à la lumière des conditions économiques et sociales qui lui ont donné le jour, nous suivrons

la voie la plus sûre pour découvrir, en même temps que ses causes objectives et ses fonctions, le mécanisme psychologique de son ressort subjectif, la peur de l'inceste. Une telle explication, portant sur les deux registres, objectif et subjectif, sera seule satisfaisante. Relèverait-elle de cette « synthèse dynamique » que souhaite M. Lévi-Strauss comme l'unique voie de sortie à l'impasse du vieux problème qui nous occupe ?

La chasse a certainement été une étape universelle dans le développement de la société. Les premiers témoignages de l'activité humaine, remontant aux âges les plus reculés, sont les armes rudimentaires des chasseurs¹. On ne connaît pas, parmi les sociétés primitives contemporaines, de groupes humains dépourvus d'armes, de même que l'on ne connaît pas, d'après ce que nous savons, de groupes humains dépourvus de réglementations du mariage. Et pourtant, entre le moment où le groupe humain sort de l'animalité, et le moment où il s'organise socialement sur la base de l'exogamie, s'étend une époque qui ne pouvait laisser aucun témoignage, mais dont on ne peut, pour cette raison, nier la réalité. C'est l'époque où les hommes tiraient leur subsistance de la cueillette inorganisée, fiévreuse, journalière, des baies, des racines, des mollusques et des insectes que la nature met à la portée des êtres vivants. Et si l'on affirme, avec Lévi-Strauss, que la société prend naissance dès qu'elle régleme la vie du groupe d'après la loi d'exogamie, il faut bien admettre, par définition, que la période pré-sociale se caractérisait par la promiscuité des rapports sexuels. Une sorte de tabou pseudo-scientifique a été érigé de nos jours par les ethnologues de tendance anti-évolutionniste, empêchant de jeter un regard sur cette époque qui est pourtant nécessaire *ex hypothesi*. Il est donc utile de rappeler, pour couper court aux objections

¹ « L'homme, tel que nous le rencontrons en premier lieu, est un chasseur... » W. J. SOLLAS, *Ancient Hunters and their Modern Representatives*, London, 1911, p. 197. « Sur l'arrière-plan des femmes et des enfants absorbés par la cueillette comme leurs simiesques parents, émerge l'image resplendissante de l'homme chasseur, prototype de l'homme guerrier... » Grahame CLARK, *From Savagery to Civilization*, 1-8.

de principe, que leur plus notable chef de file, Robert Lowie, n'a pas hésité à consacrer une étude à l'humanité pré-sociale et à en définir la condition sexuelle ainsi que l'exige la logique la plus élémentaire. « Quoique nous ne puissions pas, dit-il, nous figurer ce qu'était la vie protohominide, nous pouvons être sûrs qu'il a existé une étape de promiscuité, c'est-à-dire d'une activité sexuelle sans restriction sociale. Car par définition, les restrictions sociales sont une caractéristique de la culture. Donc, avant qu'il n'y eût de culture, il y avait, au sens scientifique, la promiscuité ¹. »

À l'étape de la seule cueillette, comme le fait pertinemment remarquer Briffault ², il n'y a pas, ou presque pas, de division de travail. Ainsi que dans une bande de gorilles, tant que le groupe humain reste surtout frugivore, chaque individu se pourvoit de lui-même et pour lui-même. Et tant que la division du travail entre hommes et femmes (la première division du travail) est presque inexistante, les deux sexes ne seront pas encore interdépendants, comme ils le deviendront plus tard, lorsque, la division du travail se précisant, chaque sexe aura besoin de l'apport du sexe opposé. Dans ce cadre économique négatif, les unions entre hommes et femmes sont de simples actes fonctionnels, éphémères, qui ne donnent pas lieu à une association plus significative et durable, fondée sur un rapport d'activités réciproques. Vue dans cette lumière, la promiscuité primitive, dont la simple hypothèse a paru si troublante, apparaît comme un phénomène naturel, déterminé par les conditions de vie.

Lorsque le développement des armes et des outils rend possible la chasse, celle-ci acquiert une importance de premier plan, même si, son produit étant beaucoup trop aléatoire, elle n'est jamais la seule source d'approvisionnement, et si l'appoint de la cueillette demeure indispensable. C'est que, d'un côté, la chasse assure une alimentation plus riche, permettant au groupe de mieux se multiplier et de survivre ; et d'un autre côté, elle est la première activité humaine socialisée, la chasse aux grands animaux exigeant, comme nous le verrons bientôt, la participation d'un grand nombre d'hommes.

¹ Robert Lowie, *The family as a social unit*, Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters, vol. 18, 1932, p. 67.

² Robert Briffault, *The Mothers*, London, 1927, vol. 1, p. 441, et vol. III, p. 518.

En dehors de la poursuite du gibier, la chasse entraîne dans son cortège un grand nombre de nouvelles activités qui demandent que tout le groupe soit activé et organisé. Il y a la fabrication des armes, des outils ; l'équarrissage et le débit des carcasses ; la préparation des viandes, parfois conservées, l'emploi des os, de la moelle, de la graisse, qui permet entre autres choses l'éclairage ; des tendons, qui servent de fils, de ligatures ; des boyaux ; des peaux, avec tout le travail de préparation qu'elles comportent. Autour de la chasse, s'épanouit toute une activité magique et cérémonielle, qui trouve une expression artistique et technique multiforme. « La chasse, sous ses différentes formes, observe Audrey Richards, plus que toute autre activité humaine, est enveloppée par la magie ¹. » Enfin, pour les consommateurs de viande, l'emploi du feu devient de première importance. Cette immense impulsion donnée au travail humain exige, pour la première fois, que le travail soit divisé, que les tâches soient rationnellement réparties. Si la femme pouvait s'adonner à la cueillette, même étant enceinte ou chargée d'enfants, il n'est plus question qu'elle puisse participer à des expéditions organisées, à de grandes battues. D'autres tâches, d'ailleurs, la réclament : d'abord, la continuation de la cueillette, qui reste le supplément indispensable du gibier, et qui maintenant retombe entièrement sur elle ; l'entretien du feu ; tout le travail manuel, depuis les premières utilisations des peaux et des tendons, jusqu'à, plus tard, la construction des huttes et la poterie, inventions féminines. Les hommes, de leur côté, se spécialisent en tant que chasseurs, deviennent les « nourrisseurs » du groupe, responsables de la nourriture animale, alors que la responsabilité de la nourriture végétale reste à leurs compagnes ².

Cette première distribution consciente des occupations - qui faisait apparaître dans toute leur importance les tâches fonctionnelles des femmes, en tant que mères, nourrices et gardiennes des petits - donne au groupe, jusqu'alors homogène et amorphe, une physionomie nouvelle, l'ossature d'une organisation sociale. Les deux sexes deviennent strictement interdépendants, le travail de l'un étant indispensable à

¹ Audrey I. RICHARDS, *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*, London, 1939, p. 350.

² V. Grahame CLARK, *From Savagery to Civilisation*, vol. I, p. 8.

l'autre, les besoins des deux sexes étant nécessaires pour l'entretien des jeunes et des faibles ; et sur la base de ce rapport d'obligations réciproques, l'union sexuelle prend, dans la société chasserresse, une consistance, une importance qu'elle ne pouvait avoir au temps de la seule cueillette.

Pourquoi cette transformation profonde se produit-elle ? Parce qu'alors que la cueillette n'était qu'une simple appropriation, la chasse est une forme de production, la première forme de production apparue sur la scène du monde. Alors que Morgan, se fondant sur l'observation des tribus nord-américaines, a sous-estimé l'importance de la chasse au profit de la pêche, c'est le grand mérite de notre contemporain, George Thomson, d'avoir indiqué ce caractère spécifique de la chasse ¹, et d'avoir souligné l'importance fondamentale du passage de la simple appropriation à la première production, qui se fait au sein même de la sauvagerie, en découpant cette immense période de notre histoire en deux étapes qualitativement différentes.

Si la chasse transforme les rapports humains au sein du groupe, elle transforme tout aussi radicalement les rapports des divers groupes entre eux. Les groupes qui se procuraient leur maigre subsistance grâce à la cueillette ne pouvaient être qu'épars, fort exigus, et aucun besoin, aucun intérêt ne les portaient à nouer des liens avec d'autres groupes. De plus, étant mal équipés pour se défendre, les exigences de la sécurité les obligeaient à se maintenir dans un farouche isolement.

Du moment où les hommes deviennent chasseurs, la chasse les équipe pour la défense, les arme pour l'attaque, les aguerrit à affronter les dangers au lieu de les fuir, et les force à sortir de leur isolement. Les chasseurs quittent leur territoire, parcourent, à la poursuite du gibier, des régions inconnues, et inévitablement entrent en collision avec d'autres hordes chasseresses qui, pour les mêmes raisons et dans les mêmes conditions, sortent également de leurs repaires et se meu-

¹ George THOMSON, *Studies in Ancient Greek Society : The Prehistoric Aegeans*, London, 1949.

vent dans les mêmes espaces. Il se crée ainsi un état chronique de guerre, qui est une conséquence directe de la chasse, laquelle, en armant l'homme contre les bêtes sauvages, l'arme également contre son égal. Dans son étude sur *La guerre et les sociétés primitives*, Maurice Davie écrit : « La cause la plus fondamentale de guerre est la faim ou le mobile économique qui lie instantanément la guerre à la concurrence vitale. Les groupes entrent directement en conflit du fait qu'ils poursuivent leur lutte pour l'existence ; ils se battent pour des terrains de chasse ou de pâturage... Pour vivre par la chasse, il faut une étendue de terre relativement vaste, puisque cela implique des déplacements continuels à la *recherche de* terrains de chasse ou de pâturage... C'est pourquoi les groupes sont poussés à rechercher de nouvelles terres. Ce faisant, néanmoins, ils se heurtent continuellement à d'autres groupes qui leur disputent la terre, ou qui en sont déjà possesseurs. Les frontières de tribu à tribu sont généralement bien délimitées, et toute transgression ou autre forme d'agression est accueillie par une résistance ¹. » Aujourd'hui, pour éviter des conflits, chaque communauté de chasseurs possède son terrain de chasse bien délimité, et se considère en droit d'abattre tout intrus qui s'y risquerait à la poursuite du gibier. « Le chasseur, observe Mme Lot-Falck dans son livre sur la chasse en Sibérie, n'a pas le droit de s'aventurer hors des limites de son territoire ². » Cette réglementation a une origine très ancienne, que l'abbé Breuil, en se fondant sur des études comparatives des armes et des techniques décoratives faites par Hugo Obermaier, croit pouvoir faire remonter au Paléolithique supérieur. Il suppose, à ces âges, « des parcours de chasse délimités, dont les frontières auraient déjà un caractère obligatoire », et se demande, avec Obermaier, si certaines peintures rupestres, relevées en Espagne orientale, où l'on voit des archers percer de flèches un homme étendu sur le sol, ne retraceraient pas la conclusion d'un manquement à ces règles ³.

¹ Maurice R. DAVIE, *La guerre dans les sociétés primitives*, trad. par Maurice GÉRIN, Paris, 1931, p. 105.

² Eveline LOT-FALCK, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953. V. aussi B. SPENCER, *Wanderings in wild Australia*, London, 1928, P. 208.

³ H. BREUIL et B. LANTIER, *Les hommes de la pierre ancienne*, Paris, 1951, p. 90.

Mais, en même temps qu'elle crée et généralise un état de guerre entre les groupes, la chasse porte ceux-ci à établir entre eux des rapports de collaboration, car ses poursuites seront d'autant plus fructueuses qu'elles seront menées collectivement, avec un large concours de forces et sur une grande échelle. Ainsi, le développement de la production porte à s'unir entre eux ceux-là mêmes dont il a fait des compétiteurs et des adversaires. Cette contradiction est propre à la marche dialectique des événements et sera riche en conséquences. En effet, elle sera vécue par la société humaine naissante, car ce n'est qu'au prix de ce difficile rapprochement entre les hordes primitives, méfiantes et jusque-là isolées, et de plus dressées les unes contre les autres par les rivalités de la chasse, que les hommes pourront exploiter à fond leur nouvelle forme d'activité. Ce n'est qu'à ce prix qu'ils pourront s'aventurer sur les terrains de chasse avoisinants, se lancer à la poursuite des grands troupeaux, et aussi que les chasseurs pourront quitter les femmes, les enfants et les vieillards sans les exposer à une mort certaine.

Il suffit de lire, dans l'étude que Breuil et Lantier font de la chasse préhistorique, la description des chasses au grand ours, qui avaient pour théâtre des cavernes qui gardent encore les traces de ces mêlées ; ou des battues au cours desquelles des troupeaux entiers de cerfs, de chevaux ou de taureaux étaient encerclés et assommés, pour se rendre compte que ces poursuites nécessitaient la collaboration organisée d'un grand nombre d'individus. Voici comment ces auteurs nous parlent des « expéditions soigneusement montées pour la chasse au mammoth » : « Par sa situation dans la vallée de Becuwa, sur le passage fréquenté par les pachydermes, Predmost est le témoin le plus spectaculaire de ces grandes chasses pléistocènes, avec ses campements, fréquentés depuis l'Aurignacien moyen, et se poursuivant par un Périgordien à faible influence solutréenne. Ces foyers ont livré quelque quarante mille instruments de silex, de bois de rennes, d'os et d'ivoire ; et un énorme chantier de milliers d'ossements de mammoths, correspondant aux restes de plus de cinq cents individus. Contrairement à une opinion trop répandue, ces débris osseux ne sont pas les témoins d'un cataclysme - une tempête de neige ayant englouti des troupeaux entiers - et les hommes de Predmost n'ont pas fait que s'approprier ces amoncellements de viande gelée. De même que les éléphants de Torralba, les mammoths de Predmost ont été abattus par des chasseurs dans le voisinage de leurs campements au cours d'expé-

ditions saisonnières dont on connaît d'autres exemples ¹. » L'étude des grottes ornées démontre aussi que, dans la préhistoire, les entreprises de la chasse et les pratiques magiques qui les accompagnaient étaient le fait non de petites hordes isolées, mais de groupements nombreux, organisés pour les poursuites communes.

La chasse, donc, en arrachant le groupe primitif à son isolement, le met en conflit violent avec d'autres collectivités, rivales et concurrentes, et, paradoxalement, lui impose en même temps, comme condition de vie ou de mort, de s'unir à ces groupes par des rapports de collaboration. La première forme de production engendre, entre les groupes, une force centrifuge, une force de répulsion, et en même temps, une force centripète d'union et d'intégration. La survie du groupe humain dépend, à cette étape, de la solution qu'il donnera à cette contradiction, qui n'est autre, en fin de compte, que la contradiction, introduite par le travail créateur de l'homme, entre l'état de nature et l'état de culture, entre les instincts agressifs et le comportement social.

Dans les conditions de la vie primitive, l'état d'hostilité chronique n'offre aux groupements humains que deux alternatives : ou bien l'extermination complète, du faible par le plus fort, ou bien de trouver un *modus vivendi* qui leur permette de coexister en paix, en surmontant la méfiance réciproque. On ne peut arriver à un tel *modus vivendi* que par l'établissement d'un lien qui soit de nature à apaiser la crainte et à leur donner une garantie effective de sécurité. Ce lien, toutefois, ne peut tirer sa force d'un principe abstrait : il doit être un lien concret, semblable à ceux qui unissent entre eux les membres de chaque unité ; il doit être de nature à pouvoir être appréhendé par des consciences que hantaient uniquement, jusque-là, les préoccupations immédiates de la nourriture, du sexe et de la conservation physique. Il doit, en somme, entrer dans le cadre de la conception générale que se font les primitifs des rapports entre humains, conception imprégnée de pensée magique, qui investit toute leur manière de voir, et qui est encore pro-

¹ BREUIL et LANTIER.

fondement enracinée dans les sociétés attardées de notre temps : la conception d'interdépendance organique.

L'homme primitif ne se conçoit pas en tant qu'unité isolée, mais en tant que partie d'un tout, que membre d'un groupe. Ce groupe est, à ses yeux, « une masse homogène et compacte, où il n'existe pas, pour ainsi dire, de parties indifférenciées » (Durkheim) ¹, « un corps uni, indivis, qui ressent chaque coup dont l'un des membres est frappé... car le sang du groupe coule dans les veines de chacun d'eux, depuis le plus faible enfant jusqu'au plus robuste guerrier » (Fison) ². Au sein d'un groupe ainsi conçu, ce qui arrive à un individu menace automatiquement tous les autres. Cette idée d'interdépendance organique, de vulnérabilité réciproque, était nécessaire pour souder ensemble le groupe par un respect mutuel que nulle autre considération et nulle coercition n'auraient pu imposer. Sans la conviction que le mal qui était fait aux uns frapperait par ricochet tous les autres, et retomberait inévitablement sur la tête de ceux qui en étaient les auteurs - conviction qui venait brider les instincts agressifs et imposait une discipline de vie commune - les humains se seraient détruits les uns les autres. Cette conception de l'interdépendance organique, qui fonde et explique les manifestations de la vie primitive, est la condition qui rend possible l'existence en groupe. Elle est le reflet, dans les consciences, de la nécessité de vivre en groupe pour survivre.

Dans les conditions d'isolement, de dénuement, de danger permanent et de peur chronique, qui sont celles de la vie primitive, une telle conception d'interdépendance domine entièrement l'esprit des humains. Il a été souvent observé que le primitif ne connaît aucun état intermédiaire entre celui de membre de son propre groupe, avec lequel il s'identifie, et celui, au pôle opposé, d'étranger ; ce dernier constitue une négation de sa propre existence, et doit donc, soit être supprimé, soit être considéré dans les termes du premier. A ce sujet, Lévi-Strauss écrit que les « observateurs ont été souvent frappés par l'impossibilité, pour les indigènes, de concevoir une relation neutre, ou, plus exactement, une absence de relation... Chaque relation familiale

¹ *La prohibition de l'inceste*, p. 52.

² L. FISON, and A. W. HOWITT, *Kamilaroi and Kurnai*, Melbourne et Sidney, 1880, p. 156.

définit un certain ensemble de droits et de devoirs, et l'absence de relation familiale ne définit rien, elle définit l'hostilité. Chez les Nuers « un individu quelconque doit « être soit un parent, réel ou fictif, soit un étranger, vis-à-vis duquel vous n'êtes lié par aucune obligation réciproque, et que vous traitez comme un ennemi virtuel ». Chez les Australiens, « si je suis un indigène et que je rencontre un autre indigène, celui-ci doit être, ou bien mon « parent, ou bien mon ennemi. Et s'il est mon ennemi, je « dois saisir la première occasion pour le tuer, de crainte « que lui-même ne me tue » ¹.

Si donc les hommes ne peuvent être qu'ennemis mortels ou membres du même groupe, ceux qui, tout en étant hostiles, doivent établir entre eux des rapports de paix, ne peuvent le faire qu'en créant entre eux le même circuit d'interdépendance qu'ils connaissent au sein de leur propre unité, et qui, en les mettant mutuellement à merci, leur donne une garantie, théoriquement illusoire, mais pratiquement effective, de sécurité réciproque. Pour employer un terme familier aux ethnologues, ils devront effectuer une *fraternisation*.

La théorie de la notion primitive d'interdépendance organique, théorie qu'ont soutenue entre autres Lippert, Durkheim, Lévy-Bruhl et Hartland, a été souvent révoquée en doute, non seulement pour des raisons de principe, mais aussi parce qu'elle présente certains aspects jusqu'ici obscurs. L'affirmation d'une « consubstantialité » du groupe reposant sur une conception primitive de consanguinité, dérivée de la descendance commune, prêtait le flanc à de justes critiques, car on a souvent observé que, aux yeux des primitifs, des personnes non apparentées, telles que des parents adoptifs, des hôtes ou des amis, semblent être unies par des liens en tous points semblables aux liens consanguins. C'est que la conception d'interdépendance organique ne se fonde pas sur une notion de consanguinité due strictement aux raisons généalogiques, mais que cette notion s'enrichit de l'idée d'alimentation commune, réelle ou symbolique, ou même de simple contiguïté, d'appartenance au même groupe. Pour la mentalité primitive, cause et

¹ LÉVI-STRAUSS, Op, *cit.*, p. 597, citant Evans-Pritchard et Radcliffe-Brown.

effet ne sont pas toujours des anneaux qui s'enchaînent : ils sont souvent des segments d'égale valeur dont l'ordre peut être renversé à volonté. Si les actes de manger ensemble et de s'accoupler sexuellement sont, en un premier temps, les effets de l'appartenance à un même groupe, la convivialité et l'union sexuelle peuvent devenir très vite non seulement le signe, mais la cause d'une appartenance commune. D'abord, on accomplit ensemble un certain acte parce qu'on *est* membre d'un même groupe ; en un second temps, l'acte accompli ensemble *signifie* que l'on est membre d'un même groupe ; et enfin, en un troisième temps, l'accomplissement du même acte vous *fait devenir* membre de ce groupe.

On voit tout de suite comment de telles conceptions évoluent facilement vers des notions de consanguinité « artificielle ». Lorsque, sous l'empire des exigences de la chasse, deux groupes, jusque-là étrangers et hostiles, veulent établir des rapports pacifiques, et donc procèdent à une fraternisation qui instaurera entre eux un circuit d'interdépendance, ils se trouveront associés dans une communauté complète, sexuelle, alimentaire, de biens, et, en général, de tous les actes qu'ils étaient accoutumés à accomplir jusqu'ici au sein de leur propre groupe. Le symbole de la fraternisation est probablement l'échange du sang ; mais le partage des vivres et la communauté sexuelle (qui donne lieu ensuite à l'échange des femmes) deviennent d'autres moyens de fraternisation, interchangeables avec le premier : car la communauté alimentaire, ou la communauté sexuelle, qui règnent au sein de la horde primitive, deviennent le symbole, et même la cause, de la communauté de sang qui y règne aussi. En effet, là où la fraternisation se fait par le pacte du sang ou par le repas commun, l'échange des femmes s'ensuit souvent comme une conséquence nécessaire, destinée à prouver et à sceller l'union établie. Encore aujourd'hui, chez de nombreuses peuplades, l'hospitalité qui se fonde sur l'établissement d'un lien d'interdépendance, généralement par le partage des mets, s'accompagne de l'hospitalité sexuelle, c'est-à-dire de l'offre à l'étranger de la femme de l'hôte, offre qui ne peut être refusée sans que la bonne foi du visiteur ne soit remise en question ¹. Chez les Papous Kiwai de la Nouvelle-Guinée, le visiteur qui a partagé le repas de son hôte ne peut plus être tué, mais il en est autrement s'il n'a mangé que

¹ V. BRIFFAULT, Op. cit., Vol. I, p. 635.

ses propres provisions. Et il jouit de la même sécurité s'il a eu accès à la femme de son hôte. D'ailleurs, un homme ne peut être molesté par un autre auquel il aurait prêté sa femme ¹.

Chez les Teton-Dakota, les hommes qui ont établi entre eux le lien « kola », ou de fraternité adoptive, sont contraints d'épouser la femme de leur partenaire à la mort de celui-ci, ce qui indique que l'échange des épouses était, par le passé, une expression de cette relation ². De même, une relation semblable, qu'établissent entre eux les Ramko'kamekra du Brésil, implique, bien que non obligatoirement, l'échange des épouses ³. Lorsque l'ethnologue C. E. Fox fut adopté en tant que membre de la moiety Amwea des Bauru par l'adoption « marahu » (par l'échange de noms et d'un petit présent), « il se rendit compte que partout les Amwea lui offraient de la nourriture comme une chose allant de soi » et qu'il pouvait prendre « les noix de coco et les ignames de son « marahu » et même le tabac dans sa pochette ». Et, ajoute-t-il, « on est aussi « marahu » si on échange des femmes » ⁴.

Ces fraternisations individuelles sont sans aucun doute des survivances des anciennes fraternisations entre groupes, et présentent les mêmes aspects caractéristiques. Grâce à ces liens d'interdépendance artificiellement établis, les hommes qui tuent ou doivent être tués se changent en frères qui ne peuvent plus lever la main sur leurs frères sans que le sang versé ne retombe sur leur propre tête. Pour la même raison, on ne peut plus rien leur refuser : vivres et femmes sont à eux. L'effet rejoint la cause, et l'anneau se referme. Voilà pourquoi, comme le dit si bien Marcel Mauss, « les hommes se sont abordés dans un curieux état d'esprit, de crainte et d'hostilité exagérée, et de générosité également exagérée, mais qui ne sont folles qu'à nos yeux » ⁵.

¹ Gunnar LANDTMAN, *The Kiwai Papuans of British North Guinea*, London, 1927, p. 181.

² Royal B. HASSRICK, Teton-Dakota Kinship System, dans *AA (American Anthropologist)*, vol. 46, 1944, p. 339.

³ Curt NIMUENDAJU, The social structure of the Ramko'kamekra (Canella), *AA*, [American Anthropologist] vol. 40, 1938, p. 58.

⁴ E. C. Fox, *The Threshold of the Pacific*, London, 1924, p. 54.

⁵ Marcel MAUSS, *Essai sur le don*, p. 183, cité par LÉVI-STRAUSS, Op. cit., p. 598. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Des trois formes de fraternisation dont nous venons de parler - pacte de sang, partage alimentaire et échange des femmes - qui, de par la confusion entre cause et effet, s'enchevêtrent et s'identifient dans l'esprit comme dans les mœurs des sauvages, c'est la troisième forme qui semble avoir été la plus apte à s'affirmer et à se généraliser comme instrument de pacification, de collaboration et d'union. Pourquoi ? Parce que l'échange des femmes (qui fait suite à une communauté sexuelle et qui finit par se stabiliser dans l'échange matrimonial) présente sur les deux autres formes de fraternisation divers avantages. En premier lieu, il superpose à des liens d'apparemment imaginaires, fictifs, des liens bien réels. Malgré le pouvoir très grand de la pensée symbolique, la réalité finit toujours par imposer ses droits. Une chose est - pour des hommes jusque-là étrangers qui établissent une alliance - avoir échangé quelques gouttes de sang, ou avoir avalé quelques bouchées d'un aliment commun ; et une toute autre chose est d'avoir dans un groupe leurs mères et leurs sœurs, et dans le second groupe leurs femmes et leurs enfants. En second lieu, l'échange matrimonial tisse entre les deux groupes des liens aussi nombreux que les couples potentiels qui s'y trouvent, et ces liens sont destinés à se renouveler aux générations suivantes. Enfin, alors que le pacte du sang, ou de convivialité, n'a comme conséquence qu'un élargissement du groupe qui s'augmente de nouveaux frères et de nouvelles sœurs, l'alliance fondée sur l'échange matrimonial a la vertu de conserver l'individualité des deux groupes, tout en les associant étroitement. M. Lévi-Strauss a eu le bonheur d'observer, au cours de ses voyages au Brésil, deux petits groupes des Nambikwara qui avaient établi, dans le but d'instaurer leur union, la convention que tous les hommes d'un groupe étaient les frères des femmes de l'autre groupe, de sorte que leurs enfants auraient été, fictivement, des cousins croisés, donc aptes à s'intermarier d'après la coutume en vigueur auprès de ces peuplades. Or, ces deux petits groupes avaient non seulement maintenu des campements et des

foyers distincts, mais deux langues différentes, au point qu'ils ne parvenaient à s'entendre qu'à l'aide d'interprètes ¹.

*
* *

Pour toutes ces raisons (et pour une autre encore que nous discernerons plus loin), l'échange des femmes nous semble apte à se charger de toute la force symbolique du pacte du sang et de convivialité, et à remplacer de plus en plus généralement ce dernier, en tant qu'instrument de fraternisation entre groupes. D'innombrables exemples pris à l'ethnographie nous montrent qu'il en est bien ainsi auprès de la plupart des sociétés sauvages et barbares. La double signification, encore actuelle, du mot « alliance » exprime d'ailleurs par elle-même les effets de l'intermariage. D'après Thurnwald, qui a étudié ces faits auprès des Banaro, « l'échange réciproque des femmes a probablement commencé comme garantie de bonne foi dans l'établissement de rapports amicaux entre deux communautés ». Et il ajoute que « il, semble probable que les combats et le rétablissement de l'état de paix qui en résultait ont servi de causes à l'introduction de cette nouvelle institution (l'exogamie) » ². Les sociologues américains Sumner et Keller affirment que « les relations de parenté et l'intermariage agissent dans beaucoup de pays pour empêcher des hostilités ou pour fournir des moyens de réconciliation » ³. C'est de cette manière et sur cette base que se développeront ces traités de « connubium » qui étaient des pactes de paix de type permanent, reliant les groupements et instituant entre eux des relations politiques durables. Chez les Bambara, par exemple, « une des formes les plus solennelles de l'alliance entre communautés » est le mariage ⁴. E. F. Williams, comme Gunnar Landtman, ont étudié le rôle pacificateur des femmes en Nouvelle-

¹ *Tristes tropiques*, Paris, 1955, p. 325 ; On dual organisation in South America, *America indigena*, vol. 4, no 1, 1944.

² R. THURNWALD, *Banaro Society*, Memoirs of the American Anthropological Association, vol. 3, no 4, 1916, pp. 258 et 375.

³ W. G. SUMNER et A. G. KELLER, *The Science of Society*, London, 1927, vol. IV, p. 149.

⁴ Ch. DE MONTEIL, *Les Bambara du Segou et du Kaarta*, Paris, 1924, p. 226.

Guinée ¹. L'usage d'envoyer des ambassades de femmes pour offrir la paix, si répandu dans les sociétés primitives, est certainement une survivance symbolique de ces mœurs anciennes. Chez les Berbères du Maroc, selon Westermarck, si une tribu, en guerre avec une autre, désire l'appui d'une troisième, elle envoie à celle-ci un certain nombre de jolies filles en âge de se marier, ou de jeunes femmes. Ces femmes seront renvoyées chez elles, montées sur des mules et richement habillées par les soins de la tribu à laquelle on a fait appel, et escortées par les troupes dont on a demandé le secours ; et tout le long du chemin, il y aura les coups de feu qui accompagnent traditionnellement le mariage. Un homme qui n'est pas assez fort pour redresser seul un tort qu'il a subi, ou pour venger le meurtre d'un parent, ira, accompagné de sa fille nubile, chez un autre homme dont il invoquera l'assistance, et laissera sa fille dans la maison de ce dernier jusqu'à ce que celui-ci et ses amis aient prêté le concours demandé. L'auteur ajoute qu'à travers la jeune fille une sorte de fraternité est établie entre les deux parties ².

Chez les Ifugao des Philippines, la cérémonie de mariage individuel d'aujourd'hui rappelle, par les invocations qu'on y fait à la suite d'un combat simulé, un acte de pacification entre deux groupes jusque-là hostiles ³.

Dans les tribus australiennes, nous dit Elkin, l'échange des femmes a lieu avant une expédition dangereuse pour exprimer l'union et l'amitié des participants ; il a lieu aussi sous forme d'offre de femmes aux agresseurs, quand un groupe, menacé d'être attaqué, veut éviter la bataille. Si les femmes sont acceptées temporairement, l'accord se fait sans effusion de sang. Enfin, l'établissement final de la paix entre deux groupes implique toujours l'échange temporaire des femmes ⁴.

¹ E. F. WILLIAMS, *Papuans of the Trans-Fly* ; Gunnar LANDTMAN, *op. cit.*

² E. WESTERMARCK, *Ritual and Belief in Morocco*, London, 1926, vol. 1, p. 529.

³ R. F. BARTON, *The Religion of the Ifuyao*, *Memoirs of the American Anthropological Association*, vol. 65, 1946, p. 164, cité par LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, p. 106.

⁴ A. P. ELKIN, *The Australian Aborigines*, Sidney, 1945, p. 124.

D'autres exemples montrent que non seulement les rapports pacifiques, mais aussi la coopération à la chasse s'établissent sur les fondements de l'échange sexuel. Chez les Ramko'kamekra du Brésil, deux groupes distincts vont chasser ensemble, accompagnés de leurs femmes, et, comme le veut la coutume générale, les chasseurs observent la continence pendant l'expédition ; mais au retour, l'échange des femmes a lieu ¹.

À Margaret Mead, qui l'interrogeait sur l'éventualité, absurde, d'un mariage incestueux, un jeune Arapesh répondit : « Épouser ma propre sœur ? Je n'aurais donc pas de beaux-frères ! Avec qui irais-je à la chasse ? Avec qui ferais-je mes plantations ² ? »

*
* *

On constate ainsi que chez les primitifs, le mariage constitue le seul moyen de nouer des alliances stables.

L'échange sexuel (d'où l'institution du mariage a évolué) en servant de moyen pour transformer un état d'hostilité en un état de paix et d'alliance, a joué un rôle d'autant plus important que les hommes se trouvaient à un stade plus primitif. L'exogamie, qui représente la première réglementation sociale du mariage, a donc été le moyen par lequel des groupements, jusqu'ici incestueux dans leurs relations intérieures, et hostiles dans leurs relations extérieures, sont venus à se lier et à s'allier. C'est là d'ailleurs le contenu de la fameuse thèse émise par Tylor en 1889 dans un article devenu classique ³. D'après Tylor, l'endogamie est une politique d'isolement qui sépare les groupes les uns des autres, alors que pour des tribus de culture inférieure le seul moyen d'entrete-

¹ Curt NIMUENDAJU et B. LOWIE, Dual organisation of the Ramko' kamekra (Canella) of Northern Brazil, AA, vol. 39, 1937, p. 565.

² Margaret MEAD, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, N.Y., 1952, p. 84.

³ Edward B. TYLOR, On a method of investigating the Development of Institutions, applied to Laws of Marriage and Descent, JAI, vol. 18, 1889, pp. 245-272. Le P. TRILLES accepte la même explication de la loi d'exogamie qu'il met en rapport avec la fraternisation par le sang. Le totémisme chez les *Fan*, Munster, 1912, p. 600.

nir une alliance permanente est l'intermariage. L'exogamie permet à une tribu en voie d'expansion de conserver sa cohésion par des unions continuelles, et la met en mesure d'éclipser les petits groupements restés isolés. Les groupes qui ne s'orientent pas vers l'exogamie sont donc destinés à disparaître. Tylor illustre son énoncé d'exemples pris à l'Amérique, à l'Afrique, à la Rome ancienne, à l'histoire des Israélites et des Arabes. Il cite notamment le passage biblique bien connu : « Nous vous donnerons nos filles et nous prendrons les vôtres, nous habiterons avec vous, et nous deviendrons un seul peuple ¹. » Comme on l'a vu, à ces vieux exemples viennent s'ajouter les résultats de la recherche la plus récente sur les terrains les plus divers.

Mais si l'exogamie a été le moyen par lequel des groupements, vivant jusque-là dans un état de promiscuité sexuelle, et hostiles aux autres groupements, se sont liés les uns aux autres afin de survivre, ce moyen n'a pu jouer qu'au prix d'un sacrifice d'importance fondamentale : au prix de la renonciation à l'état originel de promiscuité. On se trouve ici devant une de ces contradictions caractéristiques, qui marquent le passage d'une forme d'existence donnée à une forme supérieure. En effet, si l'alliance entre deux groupes s'accomplit par la communauté sexuelle la plus complète, ce même acte se retournera contre lui-même et engendrera l'interdit exogamique. Une alliance qui se fait et s'exprime par une communauté sexuelle totale doit fatalement aboutir à une intégration totale des deux groupes, à leur fusion complète en un seul. Mais dans le cas où, pour une raison contingente quelconque, les deux groupes doivent garder leur individualité respective, la trêve établie par la communauté sexuelle ne peut donner lieu à une alliance permanente, ne peut se stabiliser, qu'en transformant cette participation totale en un échange sexuel.

Tant que les hommes d'un même groupe « A » ont accès, en même temps qu'aux femmes du groupe « B », aux femmes de leur propre groupe, et, simultanément, tant que les hommes de l'autre groupe « B », en même temps qu'aux femmes du groupe « A », conserveront l'accès aux femmes de leur propre groupe « B », l'alliance restera fragile et menacée de rupture, car aucune raison n'interviendra pour empêcher les deux groupes de se séparer et de se retrouver dans l'état

¹ TYLOR, Op. cit., p. 267.

d'hostilité qui les opposait primitivement. L'alliance entre eux ayant été effectuée par l'octroi aux hommes de chaque groupe de l'accès aux femmes de l'autre, il est clair que tant que cette alliance durera, ce droit d'accès sexuel devra être exercé. Le seul moyen de maintenir cette alliance en vigueur sera donc d'interdire les rapports sexuels entre hommes et femmes du même groupe ; car une fois cette interdiction imposée, la rupture entre les deux groupes priverait leurs membres de toute vie sexuelle. A l'interdépendance symbolique des deux groupes se superposera alors une interdépendance réelle : les deux groupes deviendront effectivement interdépendants, car ils deviendront nécessaires l'un à l'autre, donc liés à un même destin, tout en gardant entière leur individualité et même leur indépendance. L'intermariage, devenu impératif, finira par se stabiliser en un système permanent, se renouvelant à chaque génération.

Une telle interdiction, on le voit, n'est autre que l'interdiction de l'inceste qui affirme la loi d'exogamie. Voilà pourquoi les unions consanguines sont considérées par les primitifs comme un retrait d'une alliance. Cela, Reo Fortune l'a bien vu, qui à l'article « Incest » de *l'Encyclopaedia of Social Sciences* écrit : « Toute alliance incestueuse entre deux personnes au sein du groupe consanguin est un retrait de ce groupe de l'alliance, et donc met en danger la survie du groupe. »

Le développement décrit ici implique une longue période de tâtonnements. Dans nombre de cas, sans doute, les alliances par participation sexuelle n'aboutiront pas à l'échange systématisé, et se briseront à la suite de la moindre querelle. Chez les peuplades de Markham Valley en Nouvelle-Guinée, par exemple, les femmes sont échangées pour une trêve puis retirées : l'alliance est alors terminée¹. Nous devons imaginer que, d'après les circonstances, ces alliances prendront des formes différentes ; mais tant qu'elles n'aboutiront pas à l'exogamie, le groupe humain n'évoluera pas de manière décisive. Là, par contre, où le pas vers l'exogamie sera franchi, la nouvelle société acquerra une telle supériorité sur les groupes végétant encore dans l'ancienne promiscuité, elle améliorera à un tel degré le rendement de la chasse, qu'elle imposera rapidement sa supériorité aux autres groupes,

¹ K. E. READ, Social Organisation in the Markham Valley, *Oceania*, vol. 17, 1946, p. 93.

les intégrant ou les éliminant. Pour reprendre la phrase si souvent citée de Tylor : « À maintes reprises dans l'histoire, des tribus sauvages doivent avoir eu clairement présente à l'esprit l'alternative, simple et pratique, entre se marier au dehors ou disparaître (marrying out or dying out) ¹. »

On voit donc comment le groupe humain, originellement endogame, s'acheminera, à partir du moment où il s'engage dans les activités de la chasse, à travers hostilités et trêves, alliances et ruptures d'alliance, guerres et paix, vers l'échange sexuel prescrit par l'exogamie. L'introduction de la loi d'exogamie constitue une rupture radicale avec le passé, une transformation radicale de la société, un passage à un état qualitativement différent. Il n'existe pas d'état intermédiaire entre l'exogamie et l'ancienne promiscuité à l'intérieur du groupe, puisque l'une est la négation de l'autre. Le passage d'une condition à l'autre est donc un passage éminemment révolutionnaire. En même temps, il doit être le résultat d'une longue et pénible évolution. Or, cette solution radicale aux contradictions et aux difficultés suscitées par la chasse, cette réponse aux exigences de collaboration qu'elle impose, ne peuvent se présenter d'emblée à l'esprit du primitif. Elles exigent une préparation idéologique en harmonie avec les conditions de son existence, et avec le contenu de sa conscience, limité jusque-là aux préoccupations purement physiques de la peur, de la sexualité et de la faim. Il reste donc à découvrir le mécanisme subjectif, psychologique, de la loi sociale d'exogamie, qui doit nous expliquer la puissance « compulsive » que la peur de l'inceste exerce sur les consciences, le caractère draconien de la prohibition et la gravité des sanctions qui frappent ceux qui l'enfreignent.

*
* *

Si la croyance en l'interdépendance organique est une garantie, non pas illusoire mais effective, de sauvegarde réciproque, elle comporte une terrible rançon. Le même coup de baguette qui fournit aux hommes cette protection fait jaillir de sous terre une foule de dangers qui, pour être imaginaires, n'en sont pas moins angoissants. Protégés en

¹ TYLOR, Op. cit.

quelque sorte contre les mauvaises actions de leurs semblables, les hommes deviennent, en contrepartie, infiniment vulnérables à tous leurs accidents. La maladie, les blessures, la mort de chacun d'eux sont une menace pour tous les autres. Ce cercle vicieux dans lequel la pensée primitive se débat - la soif de sécurité engendrant des menaces perpétuelles à la sécurité - est le noyau, le point de départ d'où rayonnent les coutumes et les pratiques qui font l'étonnement des observateurs. Le sauvage voit les dangers réels, auxquels il est exposé du fait de son isolement et de son dénuement, multipliés, comme en un cauchemar, par le jeu de miroirs de l'interdépendance organique.

À l'époque de la chasse, ces dangers sont surtout représentés par le sang. Il s'en protège par son hygiène, si curieuse à nos yeux, et qui consiste pour l'essentiel à se garder indemne de la pollution sanglante, ou à s'en purifier.

Il se défend encore par le stratagème bien connu, que Durkheim a appelé « le rachat sanglant ». « Parce que le principe qui est dans chaque goutte de sang répandu tend de lui-même à reproduire dans l'entourage immédiat des effets destructifs, le seul moyen de les éviter est d'aller chercher au dehors une victime expiatoire qui les supporte. En définitive, venger le sang, c'est anticiper les violences que le sang engendrerait de lui-même si on le laissait faire, et il est nécessaire de les anticiper pour pouvoir les diriger avec discernement et les canaliser ¹. » Les Tupi du Brésil, par exemple, croyaient que le bourreau qui avait exécuté un prisonnier mourrait s'il ne se faisait pas saigner en se taillant le corps ². Chez les Nuers, quand un homme en a tué un autre, il doit aller chez le chef qui incise son bras de manière que le sang jaillisse... « Jusqu'à ce que cette marque de Caïn soit faite, le meurtrier ne peut ni manger ni boire... ³ ». Durkheim explique, par cette attitude fondamentale de l'esprit primitif que nous appelons de « rachat » bien qu'elle soit antérieure à tout concept d'achat, l'institution du « blood-feud », la coutume de venger le meurtre d'un consanguin en frappant le groupe du meurtrier. Cette coutume ne relève pas d'une idée de

¹ DURKHEIM, op. cit., p. 49.

² James G. FRAZER, *Taboo or the Perils of the Soul*, London, 1927, p. 180.

³ E. E. EVANS-PRITCHARD, *The Nuer of Southern Sudan, African Political Systems*, London, 1948, p. 291.

vengeance ou de châtement, mais seulement d'une précaution nécessaire. Les Maoris, comme certains Philippins, lorsqu'un membre de leur groupe a été tué, tuent à leur tour la première créature vivante qu'ils rencontrent, ne fût-ce qu'un oiseau ; ce qui compte c'est que le sang soit versé ¹. Les Bédouins, par contre, croient pouvoir échapper aux devoirs du « blood-feud » s'ils couvrent immédiatement le sang versé avec du sable ².

D'innombrables usages, du « blood-feud » en particulier, du « rachat sanglant » en général, foisonnent dans toutes les sociétés arriérées, dans toutes les parties du monde et à toutes les époques. Les craintes qu'ils trahissent, les croyances qu'elles manifestent, nous livrent la clef d'un monde de coutumes et de rites qui accompagnent le primitif le long des diverses étapes de son existence, rites, coutumes et croyances qui forment le substrat des religions actuelles et de superstitions toujours vivaces. À l'origine de ce « système d'idées » (qui est en partie encore le nôtre) se trouve la crainte du sang, aiguïée par la conception de l'interdépendance organique, et entretenue par la pensée magique, propre à la mentalité primitive qui confond représentations subjectives et perceptions immédiates, qui prête au pouvoir évocateur de l'association d'idées et de sentiments le pouvoir actif d'une causalité objective.

Durkheim a eu l'intuition que la prohibition de l'inceste remonte à une terreur primitive de cet ordre, sans avoir tiré de son intuition toute la richesse d'interprétation qu'elle contenait, parce qu'il n'a pas vu qu'elle offrait non pas l'explication de la cause de l'exogamie, mais celle de la justification subjective de la loi d'exogamie dans la conscience du sauvage.

*
* *

« D'où viennent, se demande Durkheim, les vertus magiques attribuées au sang ? Qu'est-ce qui a pu déterminer les sociétés primitives à

¹ E. WESTERMARCK, *The Origin and Development of Moral Ideas*, London, 1906-8, vol. I, p. 28.

² Id., *ibid.*, p. 482.

prêter au liquide sanglant de si étranges propriétés ? ¹. » Si Durkheim avait cherché sa réponse dans les conditions de vie et de travail des primitifs, plutôt que dans le problématique « système religieux » qu'il leur attribuait, la question de la motivation subjective de la peur de l'inceste aurait été résolue depuis longtemps.

Car le pourquoi de l'horreur que le sang inspire au sauvage ne peut être trouvé que dans les idées suggérées par ses activités quotidiennes et précisément dans l'expérience de la chasse.

Le métier du chasseur est de blesser et tuer. Le chasseur s'organise consciemment, devise des moyens pour blesser, et pour blesser de manière efficace. Il prépare des pointes aiguisées, des haches au bord tranchant. Sur les images d'animaux destinées aux rites magiques d'envoûtement, il peint des plaies béantes, des flèches fichées dans la chair.

Il se familiarise avec les masses d'intestins débordant des panses éventrées, avec les traînées de sang sur le sol, avec les gémissements des bêtes assommées. Il apprend à distinguer les zones vitales où le coup sera décisif, à discerner entre l'agonie et la mort, à reconnaître celle-ci comme l'état final dans lequel l'animal ne peut plus lui nuire par un soubresaut subit, et peut être approché et dépecé sans danger. L'homme fait ainsi sur les animaux l'apprentissage de la notion plus amère, la notion de la mort. En même temps, la notion du danger qu'il défie, en affrontant les grands carnivores, qu'il doit tuer pour ne pas être tué par eux, finit sans doute par s'inscrire dans sa conscience. Or, le symbole évoquant tous les dangers qu'il encourt, *c'est le sang*. C'est le sang qu'il associe avec la souffrance, avec les blessures, avec la mort, car ces idées sont inséparables dans son expérience quotidienne de la perception du sang avec sa chaleur, son odeur caractéristique, l'intensité de sa couleur. Le sang qui jaillit apparaît comme une indication saisissante de péril et de mort, et de plus, en les évoquant, fait présager d'autres risques et d'autres malheurs. Pour la mentalité primitive, qui confond présage et causalité ², le sang versé est une cause

¹ Op. cit., p. 51.

² Lucien LÉVY-BRUHL, *L'âme primitive*, Paris, 1927, p. 287. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

d'autres écoulements sanglants. Il a été remarqué que, chacun suivant son expérience, le pêcheur attribue la mort, en général, à la perte du souffle, alors que le chasseur l'attribue à la perte de sang ¹. « La perte de sang était au début la seule cause reconnue de mort », dit Elliot Smith ². « La chasse, travail de mort, attire la mort... », dit à Griaule le vieux Dogon Ogotemmel ³.

Frôlés par l'ombre de la mort, avertis des risques auxquels ils s'exposaient, équipés d'armes qui étaient souvent encore au stade expérimental, les primitifs ne sont parvenus à affronter les grands carnassiers et à faire de cette aventure terrifiante leur métier quotidien que parce qu'ils avaient confiance dans la possibilité de contrôler, par la magie, les événements du monde extérieur ⁴. Nous savons que la chasse s'accompagne d'un épanouissement de pratiques magiques destinées à faciliter la capture du gibier. Et nous savons aussi que d'autres coutumes ont pour but de conserver l'intégrité et la sécurité du chasseur. Ce sont les tabous, que l'on a définis le côté négatif de la magie. En même temps expression de la peur et sauvegarde contre la peur, les tabous sont observés avec un respect d'autant plus strict que l'inquiétude est plus puissante. La pensée magique sur la défensive tend à écarter tout ce qui représente le danger, réel ou supposé, et encore tout ce qui peut en suggérer l'idée. Or, pour le chasseur primitif, ce qu'il doit éviter à tout prix, c'est l'écoulement du sang humain, son contact, sa vue et tout ce qui peut l'évoquer. Durkheim avait bien vu que le sang « est tabou d'une manière générale » ⁵. Nous allons plus loin en affirmant que *le sang est le tabou fondamental de la société chasse-resse*.

*
* *

¹ V. L. HENRY, *Les origines de la religion*, p. 98. Voir aussi H. Clay TRUMBULL, *The Blood Covenant*, Philadelphia, 1893, p. 303.

² *The Evolution of the Dragon*, London, 1919, p. 150. « Toute perte de ce genre est un prodrome, un signe de mort... » Lucien LÉVY-BRUHL, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931, pp. 342-349. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

³ M. GRIAULE, *Dieu d'eau*, Paris, 1948, p. 21.

⁴ V. George THOMSON, op. cit., p. 38.

⁵ Op. cit., p. 50.

On pourrait écrire des volumes entiers pour démontrer, à l'aide d'avalanches de faits ethnographiques, l'importance et l'extension du tabou du sang chez les primitifs. Mais cette démonstration n'est plus à faire : la crainte que les sauvages ont du sang, l'ensemble effarant de précautions, qui souvent frisent la folie, prises pour éviter la pollution sanglante, sont des faits bien connus de tous les ethnologues.

Or, il est une forme de ce tabou qui se place au premier rang, en re-foulant au second plan le tabou général du sang dont il dérive : c'est le tabou sur le sang féminin. Pourquoi ce tabou spécial prend-il tant d'importance ? Parce que, investissant tout le champ des relations entre les sexes, au lieu d'aboutir à l'impasse de quelque usage d'isolement, il devient un puissant facteur d'organisation des sociétés primitives. D'un côté, il consolide la division sexuelle du travail au sein du groupe en érigeant une véritable barrière entre la femme et tout ce qui touche à la chasse, à la guerre, plus tard à l'élevage, et d'un autre côté, il conduit à la réglementation exogame qui servira d'articulation au premier système social. Entraînée dans l'orbite de l'évolution sociale, la crainte du sang tire sa force de la force irrésistible de cette dernière ; s'il n'en avait pas été ainsi, elle se serait dissipée aussi rapidement qu'une brume au vent, comme tant d'autres croyances fallacieuses, nées de l'ignorance, et qui ont pullulé parmi nous.

Le saignement apparaissant comme annonce, cause et signalement de danger mortel, aucun sang n'est plus apte à inspirer l'effroi que le sang menstruel, qui jaillit soudainement, de manière inexplicable, qu'on ne peut retenir ni cacher, et dont les hommes voyaient leurs compagnes à tour de rôle souillées. De plus, ce sang découle d'un organe féminin qui est pour l'homme le centre d'un intérêt biologique de premier plan, d'un organe avec lequel le contact est le plus intime ¹. La périodicité du flux n'est pas toujours connue, et il est tout à fait compréhensible qu'en voyant s'épancher, de façon imprévue, le sang des femmes qui lui sont proches, l'homme qui doit aller à la chasse, où il risque de voir couler son propre sang, soit saisi d'une terreur panique, d'une angoisse physique incoercible. Ce sang est considéré comme une cause agissante, incontrôlable, de souffrance immanente

¹ V. DURKHEIM, op. cit., p. 50.

et de mort violente. Tout doit être mis en œuvre pour empêcher la souillure de ce liquide sinistre ; sa vue même est dangereuse ; les femmes qui sont porteuses de ce danger doivent être mises à part, rigoureusement isolées.

C'est ainsi que non seulement le sang menstruel, mais tout sang provenant des fonctions féminines - rupture de l'hymen, avortement ou accouchement - est soumis au tabou le plus strict. Les jeunes filles à la puberté, les femmes à leurs périodes, les accouchées sont isolées, retranchées de toute activité, considérées comme impures et comme polluant tout ce qu'elles touchent, mises à une diète spéciale, astreintes à d'invraisemblables pratiques de purification à la fin de la période sanglante. Les sentiers que les femmes empruntent pour se rendre à leurs huttes d'isolement sont évités par les hommes ; souvent l'empreinte du pied sur le sable, l'ombre, le regard même d'une femme dans ces conditions particulières sont considérés comme dangereux. Les accouchements ont lieu dans la brousse ou dans la jungle, loin de tout contact avec les hommes ; les enfants mêmes, parce que souillés par le sang lochial, sont considérés impurs. Briffault, à qui nous devons une étude approfondie du tabou sur le sang féminin, remarque qu'aucun autre usage n'est si constant, et qu'on peut dire que l'on ne connaît pas de peuple au plus bas niveau de culture ne partageant pas la croyance aux effets funestes du sang féminin ¹.

Un volumineux dossier de faits ethnographiques montre l'incompatibilité foncière qu'établit la mentalité primitive entre le sang féminin et tout ce qui touche à la chasse et à la guerre. Nous n'en citerons que quelques exemples. Dans toutes les zones de la « sauvagerie », les armes sont soustraites à ce contact impur. Au cours des longues marches des Comanches, la femme préférée a le privilège de porter le bouclier de son mari ; mais quand elle a ses règles, c'est celui-ci qui s'en

¹ BRIFFAULT, Op. cit., Vol. II, p. 386. Thomson affirme : « Ces idées sont universelles. Il n'y a pas de sphère de la vie humaine dans laquelle on observe une plus grande uniformité que dans le traitement des femmes en menstruation ou en couches » (op. cit., p. 205). M. Lévi-Strauss, par contre, ne croit pas à l'universalité du tabou du sang féminin. Il nous semble cependant que l'exemple qu'il cite à l'appui de son opinion est plutôt mal choisi.

charge ¹. Les Veddas de Ceylan protègent leurs flèches cérémonielles de l'impureté féminine en les cachant sous les toits ou dans des caves ² ; dans le sud de l'Afrique, l'assegai qui a été touché par une femme ayant ses périodes est mis à l'écart, car il ne pourra jamais plus tuer ou même frapper un ennemi ³. Chez les Bakitara de l'Afrique centrale, une femme ne touchera pas aux armes de son mari ; elles seraient contaminées et deviendraient inutiles dans les combats ⁴. Chez les Yacouts de la Sibérie nord-orientale, on pensait que l'attouchement d'une femme abîmait le fusil d'un chasseur ⁵ ; les Caraïbes des Îles partagent cette croyance et vont jusqu'à croire, comme d'ailleurs certains Sibériens, que les chiens seraient mis en danger ou perdraient leur faculté de chasser si une femme impure les touchait ou goûtait au gibier par eux capturé ⁶. Les pêcheurs de baleines des Aléoutiennes sont convaincus que s'ils ont laissé leurs amulettes de pêche venir en contact avec la pollution féminine, au moment de tuer la baleine ils seront saisis par une violente hémorragie nasale, suivie par la folie et la mort ⁷. Certains Esquimaux croient qu'une vapeur vermeille émane des personnes qui ont été en contact avec ceux qui ont un écoulement sanglant ; cette vapeur est visible aux cétacés et les fait fuir. Si les femmes ne font pas savoir quand elles ont leurs menstrues, « elles porteront malheur à tous les chasseurs ». Les pêcheurs doivent donc éviter d'avoir affaire à des femmes menstruant ⁸. La même idée, que le sang d'une femme s'irradie du corps du mari et est visible seulement aux animaux, se retrouve bien loin des terres polaires, auprès des Papous de Kiwai. Cette peuplade de la Nouvelle-Guinée formule de la manière la plus explicite la conception du danger encouru par le chasseur. Un homme dont la femme est en couches ou a ses règles ne doit pas aller, disent-ils, à la chasse ni à la pêche, car il serait tué par un

¹ Thomas GLADWIN, Comanche Kin Behaviour, AA, (American Anthropologist) vol. 50, 1948, p. 86.

² C.G. SELIGMAN, *The Veddas*, Cambridge, 1911, p. 139.

³ A. E. CRAWLEY, *The Mystic Rose*, London, 1902, vol. I, p. 254.

⁴ John ROSCOE, *The Bakitara*, Cambridge, 1923, p. 263.

⁵ W. J. SUMNER, *The Yacuts*, JAI, 1901, p. 96.

⁶ Douglas TAYLOR, The meaning of dietary and occupational restrictions among the Island Caribs, AA, vol. 52, 1950, p. 347.

⁷ Margaret LANTIS (d'après VENIANIMOV), Note on the Alaskan whalecult and its affinities, AA, vol. 42, 1940, p. 367.

⁸ Edward Moffat WEYER, *The Eskimos*, London, 1932, p. 373.

sanglier ou par un requin, ou rencontrerait quelque autre calamité. « Le sang qui s'écoulerait alors de ses veines est associé avec celui de sa femme ¹. » (Remarquons en passant qu'on trouve là l'explication évidente de la vieille « énigme » de la « couvade ».) Chez les Naraun, au cours des cérémonies de puberté célébrées pour certaines jeunes filles, on exécute une danse guerrière qui symbolise l'équivalence entre le sang versé à la menstruation et le sang masculin qui s'écoule à la guerre ².

A la chasse et à la guerre, le risque d'écoulements sanglants est toujours présent. C'est le risque majeur de la vie sauvage, et pour cette simple raison, les femmes qui saignent sont scrupuleusement bannies de ce domaine. Il en est d'ailleurs de même pour toute personne qui présente les mêmes funestes propriétés de mettre autrui en danger. On sait que, dans les sociétés primitives, un tabou d'isolement frappe les meurtriers, parce qu'ayant versé le sang, ils constituent une menace d'autres épanchements sanguins. Chez les Omahas de l'Amérique du Nord, le meurtrier était isolé dans une tente à proximité du campement ; mais quand les membres de la tribu partaient pour une expédition de chasse, on l'obligeait à transporter sa tente à une plus grande distance, sa présence étant alors considérée comme particulièrement dangereuse ³.

*
* *

La terreur inspirée par les manifestations sanglantes de la femme ne peut se cantonner à un organe et se limiter à des périodes données, les périodes de crise physiologique. Elle doit investir la femme entière et affecter tout le cours de sa vie. Durkheim l'a bien dit : « Un être qu'on éloigne et dont on s'éloigne pendant des semaines, des mois ou des années, selon le cas, garde quelque chose du caractère qui l'isole, même en dehors de ces époques spéciales ⁴. »

¹ Gunnar LANDTMAN, Op. cit., pp. 114, 149 et 272.

² Camilla H. WEDGWOOD, Report on research work in Nauru Island, *Oceania*, vol. VII, no 1, sept. 1936, p. 29.

³ FRAZER, *Taboo*, London, 1927, p. 187.

⁴ DURKHEIM, Op. cit., p. 44.

Le tabou qui vise en particulier les moments critiques de l'existence féminine s'étend aussi, en général, à la femme à toutes les heures de la vie physiologique qui commence avec la puberté et finit avec la ménopause. Si la femme inspire une alarme extrême quand elle est « souillée », elle n'en demeure pas moins, les autres jours, un être inquiétant, dangereux, bien qu'à un degré moindre. Les interdictions dont nous avons parlé, et qui défendent aux femmes impures tout contact avec les choses de la chasse, de la pêche et de la guerre, s'étendent, le plus souvent, jusqu'à bannir la présence de la femme, impure ou non, du champ de ces activités. Il est interdit aux femmes de s'approcher des hommes en harnais de guerre, ou de toucher aux instruments de la chasse. Qu'un homme ne rapporte pas de gibier, et on accusera le « mauvais vouloir » de sa femme ; que les expéditions ne soient pas couronnées de succès, et ce sont les femmes du village qui seront mises en accusation ¹. Se trouvant avec des Bemba qui chassaient l'antilope, Audrey Richards vit attribuer les résultats négatifs de la poursuite à l'influence « hostile » du sexe qu'elle représentait ². Une règle bantoue impose à l'homme couché avec sa femme de ne pas toucher celle-ci de sa main droite : s'il le faisait, il perdrait ses forces à la guerre et serait certainement tué ³. Lorsque Chaka, le fameux roi des Zoulous, entendit dire que, la reine d'Angleterre étant morte, le roi Georges vivait désormais seul, il remarqua approbativement que c'était bien la coutume de tous les guerriers que de s'abstenir de cohabiter avec les femmes ⁴.

Car le danger qui s'attache aux femmes se communique aussi à l'acte sexuel, qui devient dangereux et pour celui qui l'accomplit, et même pour ceux que ce dernier approchera. La nature de ces dangers qui constituait pour Frazer « le mystère central de la vie primitive » ⁵, semble être encore obscur aujourd'hui. Il aurait suffi, pourtant, de

¹ J. G. FRAZER, *Native Races of Africa and Madagascar*, London, 1938, p. 167 ; C. K. MEEK, *A Sudanese Kingdom*, London, 1931, p. 297.

² *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*, p. 347.

³ Rev. James MACDONALD, The manners, customs, superstitions and religions of South African tribes, *JAI*, vol. 20, 1891, p. 140.

⁴ FRAZER, *op. cit.*, p. 52.

⁵ J. G. FRAZER, *The Golden Bough* (abr.), p. 700.

l'étude des simples propos de Durkheim, pour voir que les dangers associés par le primitif au rapport sexuel se ramènent tous à une unique origine, la crainte de l'épanchement sanglant. L'homme qui a établi le contact avec la source du danger sanglant, l'organe sexuel féminin, s'est mis en état de danger. C'est pourquoi la coutume de s'imposer une période de continence avant de s'engager dans une entreprise périlleuse est une coutume universelle. Diane, la déesse de la chasse, est aussi la déesse de la virginité, et son grand protégé, Hippolyte, unit la passion de la chasse au mépris de l'amour des femmes.

Il s'agit bien de danger sanglant. Chez les Ba-Thonga, les gens qui sont « chauds » pour avoir eu des relations sexuelles, ne visiteront pas le jeune circoncis, car alors sa plaie ne se cicatriserait pas ¹. Chez les Indiens Muskogee, ou Creek, les guerriers qui ont été blessés au combat sont soignés dans une hutte isolée ; non seulement ils sont contraints à la continence, et les femmes sont exclues de leur entourage, mais même les hommes qui leur rendent visite doivent jurer qu'ils n'ont pas eu, ces jours-là, de rapports avec leurs femmes. Les patients sont doublement vulnérables au danger d'hémorragie parce qu'ils sont blessés, et parce que, étant guerriers, ils ont versé le sang. On les soumet donc aux mesures de précaution les plus extrêmes que l'hygiène primitive puisse concevoir ². Un informateur Kwakiutl se donne d'ailleurs la peine d'expliquer pourquoi il est défendu à un couple de nouveaux mariés de rendre visite aux personnes malades : « On suppose, dit-il, qu'ils sont tout le temps au lit ensemble, *et ceci est la même chose que la menstruation* ³. »

Chasseurs et guerriers ne se borneront pas à éviter les rapports avec leurs femmes, mais, par une extension successive du tabou, ils exigeront que celles-ci, bien qu'étant restées chez elles, soient également continentales, même si la fidélité n'est pas dans leurs mœurs et dans leur morale. Un ancien voyageur français raconte des femmes de Madagascar que « quoiqu'elles soient très enclines à leurs voluptés, ce néanmoins elles ne voudraient pas pour quoi que ce soit au monde

¹ H. A. JUNOD, *The Life of a South African Tribe*, Neuchâtel, 1912-1913.

² James ADAIR, *History of the American Indians*, London, 1775, p. 125.

³ F. BOAS, Thirty-fifth annual report of the Bureau of American Ethnology (BAE), 1921, p. 719.

avoir affaire à un autre homme pendant que leur mari est en guerre, croyant fermement que si cela leur arrivait, leur mari serait tué ou blessé ». On connaît le cas d'innocentes Malgaches mises à mort sous l'accusation d'avoir causé par leur inconduite la mort violente de leurs époux ¹.

On voit comment le sauvage, dominé par la peur, procède d'extension en extension, et de tabou en tabou, en multipliant les précautions dans sa hantise de sécurité. Étreint par une angoisse chronique, il est obsédé par les terreurs en chaîne que lui suggèrent ses associations d'idées ; il développe ainsi autour du noyau, souvent oublié, de l'horreur du sang, un complexe tentaculaire de craintes auquel son conscient oppose un ensemble tout aussi étendu d'interdictions. Il s'y trouvera empêtré comme dans un filet, qui enserre chacun de ses actes.

Compte tenu du travail qui se fait dans l'inconscient du primitif, comme en celui de chacun de nous, sous la dictée de l'angoisse, et compte tenu du point de départ « magique » qui lui permet de croire au « transfert » sympathique des maux et des accidents d'une personne à l'autre, l'esprit primitif nous apparaît parfaitement cohérent et logique dans ses démarches. Il faut même lui reconnaître une cohérence implacable qui, hélas 1 fait souvent défaut aux savants qui l'observent ; et une logique qui, n'étant pas tempérée par les données de l'expérience, dépasse la nôtre en rigueur, et dont les conclusions ne nous paraissent absurdes que parce qu'elles sont conduites à l'extrême.

*
* *

Mais le caractère dangereux de la femme, sur lequel ont déjà insisté Crawley, Durkheim, Briffault, Westermarck et d'autres anthropologues, ne suffit pas à expliquer la peur de l'inceste. Car si toutes les femmes sont dangereuses, ce sont toutes les femmes qu'il faut fuir. Pourquoi sont-ce les consanguines qui inspirent une peur particulière ?

¹ FRAZER, *Native Races of Africa and Madagascar*, pp. 529 et 543.

La réponse à cette question se trouve dans les pages qui précèdent. Les femmes consanguines sont évitées par crainte du saignement consanguin. Comme nous l'avons dit, tout saignement effraie, mais le saignement consanguin présente un danger plus aigu parce que, dans le cadre de la conception d'interdépendance organique, on lui attribue le pouvoir de faire couler le sang des autres consanguins.

Les exemples d'une telle crainte sont innombrables. Nous en choisisons quelques-uns d'un caractère particulier qui nous permettront de mesurer toute l'emprise qu'elle exerce sur la pensée primitive.

Dans les sociétés arriérées, un homme et le fils de sa sœur sont considérés comme les consanguins par excellence. Or, entre eux existent d'étranges rapports, obscurs jusqu'ici, dont la crainte du sang consanguin permet de comprendre la signification. En Nouvelle-Calédonie, si un homme se blesse occasionnellement et que son oncle voie le sang répandu, ce parent acquiert des droits sur la propriété du neveu, et peut s'emparer de tout ce qui lui plaît ¹. Pourquoi cela ? Parce que la vue du sang versé par le neveu l'a mis en danger, et qu'il s'indemnise, en quelque sorte, en s'appropriant ses biens. De même, en Nouvelle-Guinée, un Arapesh blessé dans un combat doit payer une somme en pénalité à son oncle et à ses cousins maternels pour avoir versé son propre sang ². Chez les Barongo d'Afrique, c'est l'oncle qui vit dans la terreur du neveu, devant faire droit à tous ses caprices ³, alors que chez les Masai, le droit de chacun des deux parents à la propriété de l'autre est réciproque ⁴. Chez les Jukun du Nigeria, l'oncle qui voit le neveu utérin disposer sans façon de ses biens se console en disant : « Il faut avaler le sang d'une dent qui saigne ⁵. » C'est que chacun est impuissant à défendre son bien, ne pouvant lever la main sur le consanguin dont il est physiquement interdépendant au plus haut point.

¹ FRAZER, *Totemism and Exogamy*, London, 1910, vol. II, p. 66.

² M. MEAD, *op. cit.*, p. 29.

³ FRAZER, *op. cit.*, vol. II, p. 387.

⁴ Id., *ibid.*, p. 409.

⁵ C. J. MEEK, *op. cit.*, p. 110.

Chez les habitants de Mabuiag, comme chez les Massim des Îles Torrès, oncle et neveu peuvent réciproquement s'interdire soit de participer à une bagarre, soit d'exécuter des exercices dangereux ¹. Pour des raisons du même ordre, chez les Nandi ², ou chez les Gikuyu d'Afrique ³, par exemple, on ne peut circoncire un garçon ou lui percer les oreilles sans avoir obtenu au préalable l'autorisation de l'oncle maternel. Et c'est encore pour la même raison que dans nombre de sociétés primitives, quand le jeune homme subit l'initiation, c'est l'oncle maternel qui veille le plus jalousement sur lui.

Un exemple très significatif de cette manière de penser se trouve chez les Kipsigis, une peuplade de la nation Nandi. La chose la plus terrible qui puisse arriver à l'un d'eux c'est de provoquer la colère de l'oncle maternel. Celui-ci se met alors à égratigner sa propre peau jusqu'à ce que le sang en roule, mêle le sang à de la cendre, et fait ensuite le geste de le lancer sur son neveu en proférant des menaces mortelles. Le jeune homme est destiné à mourir quelques jours après, s'il n'arrive pas à convaincre son oncle, grâce au présent d'une vache, de retirer sa malédiction ⁴. Remarquons en passant que ceci nous révèle quelle est la nature de la malédiction en général : non pas une simple éjaculation verbale, mais une menace concrète, chargée du danger bien précis d'écoulement sanglant projeté intentionnellement contre quelqu'un de vulnérable. En effet, les malédictions les plus efficaces sont celles des femmes. Un Bohémien Roumany-rye est maudit jusqu'à la fin de ses jours si sa femme, dans un moment de fureur, lui lance son jupon à la tête ⁵. La malédiction la plus terrible est celle de la mère.

Les rapports entre oncles et neveux utérins élèvent à la puissance supérieure la conscience du danger du saignement consanguin ⁶ ; mais

¹ FRAZER, *op. cit.*, vol. II, p. 15 en note, et p. 409.

² ID., *ibid.*, p. 443.

³ Jomo KENYATTA, *Facing Mount Kenya*, p. 17.

⁴ FRAZER, *op. cit.*, vol. II, p. 444 ; J. C. PERISTIANY, *La vie et le droit coutumier des Kipsigis du Kenya*, Paris, 1939, p. 88.

⁵ Arlène H. BONOS, *Roumany Rye of Philadelphia, AA*, vol. 44, 1942, p. 262.

⁶ Vu autre ordre de faits qui trouve son explication dans la crainte du saignement consanguin est l'usage, notable surtout en Amérique, de la prestation réciproque de services entre les deux moitiés d'une tribu. Les services dont une moitié se charge au bénéfice de l'autre ont trait à des opérations sanglantes ou

celle-ci caractérise, en fait, les rapports entre les membres du même groupe. C'est cette même crainte qui fait que l'on évite les rapports sexuels avec les femmes consanguines. Les saignements des mères, des sœurs et des parentes maternelles menacent ces hommes qui sont unis à elles par d'étroits liens organiques, car ils ont le sinistre pouvoir de faire couler leur sang, de leur présager une mort violente et sanglante à la chasse ou à la guerre. Devant ainsi s'interdire les femmes qui leur sont proches, ces hommes ne peuvent résoudre la contradiction entre leur instinct de reproduction et leur instinct de conservation qu'en s'unissant à des femmes non apparentées, étrangères, dont le contact sera, non pas certes exempt de danger, mais moins dangereux, puisque le sang qu'elles répandent n'est pas le leur.

Dans sa critique de la thèse de Durkheim, M. Lévi-Strauss remarque que si, comme Durkheim le croyait, la prohibition exogame remontait à la défense de verser le

sang des membres du même clan totémique, les exemples de crainte du sang féminin auraient dû pointer vers une crainte particulière qu'en éprouveraient les consanguins, alors qu'il n'en est pas ainsi ¹. Il est vrai que l'imposant répertoire des faits ethnographiques concernant la crainte du sang féminin se réfère, en très grande partie, à la crainte qu'en éprouvent les hommes en général, et non les consanguins en particulier ; mais cela est ainsi parce que, comme nous l'avons vu, dans les conditions d'angoisse créées par la chasse, et étant donné l'extensibilité du tabou, la crainte, partie des consanguins, s'étend effectivement à tous les hommes, consanguins ou non ². En

mortuaires, qui comportent une pollution, et qui sont donc particulièrement dangereuses pour les consanguins des personnes opérées ou décédées. C'est pourquoi ces charges sont assumées par les membres de l'autre moiety, qui, n'étant pas consanguins, courent un risque moindre. Chez les Iroquois, par exemple, ce sont les membres de la moiety opposée qui se chargent des funérailles. Chez les Tlingit, les membres de la moiety opposée ont la charge de percer les lèvres et les oreilles des enfants, d'accomplir les cérémonies d'initiation dans les sociétés secrètes, etc. (FRAZER, *Totemism and Exogamy*, vol. III, pp. 17 et 275). Sur cette raison première s'édifie ensuite tout un système de prestations, d'obligations et d'échange.

¹ LÉVI-STRAUSS, op. cit., p. 26.

² DURKHEIM a bien développé ce point. V. op. cit., p. 54.

second lieu, coutumes et croyances ne sont pas choses statiques : sous l'action du temps et de l'expérience accrue -pour ne pas parler d'autres changements qui interviennent dans l'état social - elles sont susceptibles de changer, alors que l'origine première est oubliée. En troisième lieu, le lien organique qui s'établit entre époux, et qui est renforcé par la vie et la résidence commune, acquiert, pour le primitif, une force presque semblable à celle du lien de consanguinité. C'est la force de ce lien qui fait que, dans les coutumes de la « couvade », où il s'agit de protéger les hommes contre les dangers sanglants de l'accouchement, c'est surtout le mari qui est considéré comme étant en péril.

Mais, ceci dit, il est hors de doute que certains documents ethnographiques révèlent une crainte des manifestations sanglantes plus accentuée chez les consanguins. Nous n'insisterons pas sur le fait qu'on pourrait y voir la raison du tabou, si répandu, qui sépare les frères des sœurs. Dans l'Arnhem Land, région isolée où les mœurs archaïques ont plus de chances d'être retrouvées intactes, lors de l'accouchement le mari est autorisé à venir dans la hutte où la mère est soignée par une vieille parente, et à lui apporter le bois, l'eau et les provisions. Mais les frères de la jeune femme doivent s'en tenir loin ¹. Il en est de même à la puberté d'une jeune fille : elle est enfermée dans une hutte spéciale, fabriquée par son futur mari ; le flux s'écoule sur le sable, dont elle fera un monticule, et il est bien spécifié que ses frères ne doivent pas y jeter les yeux, même quand elle aura quitté son abri. La mère ne s'approche pas de la hutte, mais reste « plaindre sa fille » au campement. La jeune fille est confiée aux soins de sa future belle-mère ².

Parmi les tribus de Daly River, l'adolescente qui devient pubère est tenue d'éviter avec une rigueur spéciale les jeunes gens qui sont avec elle en relation de « frères », les « neda » ; et une cérémonie vient marquer la reprise de rapports avec eux ³. Chez les Yir-Yoront, les jeunes hommes doivent se garder de tout rapport public avec les fem-

¹ Ronald M. BERNDT and Catherine H. BERNDT, *Sexual Behaviour in Western Arnhem Land*, N. Y., 1951, p. 85.

² Id., *ibid.*, p. 89.

³ W. E. H. STANNER, The Daly River Tribes, *Oceania*, vol. 4, no 1, sept. 1933, p. 13.

mes qui leur sont apparentées, et surtout de tout contact avec certaines parentes quand elles ont leurs règles, ainsi qu'avec les objets et les aliments dont elles se servent ¹.

Les récits symboliques des Dogons soulignent que l'inceste du fils avec la mère est à l'origine de l'apparition du sang menstruel « qui teint les fibres » ². C'est un exemple de confusion entre cause et effet, mais qui fait ressortir la relation entre les deux faits. Chez les Néo-Calédoniens, le frère ne peut avoir de rapports avec la sœur, parce que « ... lui pareil, lui sang de nous » ³. Chez les Baïla, à sa première menstruation, une fille ne doit pas mentionner le fait. Si elle en parlait, les femmes lui diraient : « Mon enfant, cela est tabou ! Tout ton clan en mourra ⁴ ! »

« Ne montre pas (le sang menstruel) à ta mère ! elle en mourrait ; protège le sang de la vue de ton père, de ton frère et de tes soeurs. C'est un péché que de le leur laisser voir ! » Ainsi sont admonestées les jeunes filles d'une tribu bantoue à l'initiation ⁵. Il est curieux d'observer que comme cela arrive parfois dans notre discipline, cet exemple qui semble si bien illustrer notre thèse est employé par M. Lévi-Strauss pour soutenir la thèse opposée. C'est qu'entre les deux phrases que nous citons, il s'en trouve d'autres qui recommandent à la jeune initiée de ne pas laisser son linge tomber aux mains d'autres femmes, de personnes qui pourraient lui faire du mal ou la rendre stérile. Ce sont des croyances de ce genre, faisant supposer dans certains cas que les mesures d'isolement sont prises pour protéger les femmes contre des dangers qui les menaceraient aux moments critiques, qui ont jusqu'ici dérouté la plupart des chercheurs. Au cours des âges, les croyances se modifient plus vite que les coutumes. Quand on oublie l'origine, ou que l'on ne comprend plus le but d'un usage, on lui en attribue un autre, plus conforme à la manière de voir du moment. En

¹ Lauriston SHARP, Ritual Life and Economics of the Yir-Yoront, *Oceania*, vol. 5, no 1, sept. 1934, pp. 19-42.

² M. GRIAULE, Op. cit., p. 29.

³ P. MÉTAIS, *Mariage et équilibre social*, Paris, 1956, p. 209.

⁴ Rev. Edwin W. SMITH, *The Ila-speaking peoples of Northern Rhodesia*, London, 1921, vol. II, p. 21.

⁵ O. F. RAUM, Female Initiation among the Chaga, *AA*, vol. 41, 1939, p. 559.

devant se soumettre à des usages hérités du passé et dont la signification n'est plus claire, on leur trouve tout naturellement une justification en accord avec le sens commun. Ainsi, en ce qui concerne la répression de l'inceste, l'opinion générale de nos jours l'attribue à des raisons eugéniques. De même, la plupart de ceux qui imposent à leurs filles, à leurs femmes des mesures en contraste avec le bon sens et la convenance pratique, s'imaginent le faire pour sauvegarder la santé ou la sécurité de personnes que leur état critique rend particulièrement vulnérables. Souvent, sous l'effet de telles croyances, les coutumes sont modifiées, reconstruites (il en est ainsi par exemple pour la « couvade ») ; elles deviennent alors tout à fait « énigmatiques » pour les ethnologues. D'autre part, ces usages, que nous exhumons du fond du passé, apparaissent couverts de concrétions idéologiques diverses. Ainsi, dans l'exemple concernant les jeunes filles Chaga, que nous venons de citer, on voit à l'œuvre une seconde idée, dérivant de la magie sympathique. Les primitifs croient qu'on peut nuire à leur personne en effectuant des maléfices sur des déchets organiques ou sur des objets qui les auraient touchés de près : ongles, cheveux, etc. C'est à cette croyance que se ramène la recommandation de ne pas laisser les linges ensanglantés tomber aux mains de personnes mal intentionnées.

Si l'on ne veut pas voir les croyances des primitifs dans leur dynamisme et dans leur complexité, il faut renoncer à interpréter les processus mentaux dont elles sont l'expression. La vie sociale primitive est marquée d'une telle ambivalence, elle procède à partir de si profondes contradictions qui lui sont inhérentes, elle se meut entre des oppositions si totales, qu'il n'est pas une de ses manifestations à laquelle on ne puisse en opposer une autre, non seulement différente, mais contraire. C'est ce qui fait à la fois et la damnation des ethnologues et le pouvoir de séduction de ces recherches.

*
* *

L'inceste représente bien pour les consanguins en particulier, pour les hommes et tout le groupe en général, un danger de contagion sanglante. Chez certains Kaffirs, quand la plaie d'un jeune circoncis ne voulait pas se cicatriser, on le soupçonnait d'avoir eu des relations in-

cestueuses. « Avoue ton inceste ! » lui était-il enjoint au cours d'un interrogatoire serré, souvent accompagné de tortures, et seule la confession publique de son péché était censée le guérir ¹.

La nature de la crainte inspirée par l'inceste ressort encore plus clairement d'une comparaison avec la crainte inspirée par le meurtre d'un consanguin. Exogamie et « blood-feud », ces deux institutions principales des âges primitifs, ont la même motivation psychologique. Qu'un membre du groupe, par l'union avec une femme interdite, ait établi le dangereux contact avec l'épanchement du sang consanguin, ou que le sang d'un consanguin ait été versé par une main meurtrière, la même pollution contamine le groupe entier, le même danger d'autres épanchements sanglants le menace, et on recourt, pour y parer, à des moyens identiques.

L'étude des faits ethnographiques nous montre, en effet, un parallélisme frappant entre les actes qui font suite au meurtre d'un membre du groupe, et les actes déclenchés par une infraction à la loi contre l'inceste. Durkheim a bien perçu ce parallélisme, puisqu'il dit : « Quiconque viole cette loi (de l'exogamie) se trouve dans le même état que le meurtrier. Il est entré en contact avec le sang. Il est devenu un danger et pour lui-même, et pour les autres ². » Dans les deux cas, en Australie, on procède à un combat dont le but essentiel est de faire couler le sang. L'homme coupable d'une union incestueuse est lardé de coups de lance, et le plus souvent, le combat est interrompu dès que le sang a coulé ; la femme aussi est blessée, généralement à la cuisse. Quant au meurtrier, il doit également servir de cible aux lances de ses ennemis. « Comme le sang doit être versé pour satisfaire ceux qui ont subi l'injure, le combat cesse quand il est blessé » (Howitt) ³. A la Nouvelle-Angleterre, le même mot, « knou », indique l'incestueux et

¹ Lord RAGLAN, *Le tabou de l'inceste*, p. 191.

² DURKHEIM, op. cit., p. 50.

³ Pour les combats rituels faisant suite à l'inceste, voir A. W. HOWITT, *The Native Tribes of S. E. Australia*, London, 1904, pp. 222-224, 237, 247, 326-354, 255. V. aussi, en ce qui concerne la Mélanésie, W. H. R. RIVERS, *The History of Melanesian Society*, vol. I, p. 310. Pour les combats faisant suite au meurtre, V. HOWITT, Op. cit., pp. 336-340.

le meurtrier ¹. En étudiant les Hereros d'Afrique, Dannert a constaté qu'un acte contraire à l'exogamie soumettait les coupables « aux conséquences du blood-feud » ². C'est que l'inceste, comme le meurtre, entraîne la pollution du groupe entier, et cette pollution ne peut être rachetée que par un épanchement volontaire de sang. Que l'on voie dans le sang versé une garantie relative de sécurité, ceci nous est démontré par un renseignement très significatif, noté par Howitt. Dans la tribu des Wakelbura, un homme qui a capturé une femme ne peut la garder que si elle appartient à la classe (matrimoniale) et au groupe totémique avec lesquels il peut contracter le mariage. Toutefois, on fait exception à cette règle générale, dans le cas où elle aurait été gravement blessée par des coups de couteau ³. C'est que le danger qu'elle représente a été préventivement racheté par les blessures qui lui ont été infligées. Dans l'Arnhem Land, les Berndt ont étudié le cas de la jeune Lamanga. Son mari ayant reçu à cause d'elle un coup de lance, elle ne pouvait plus le quitter ; mais elle était libre de transgresser les lois de l'exogamie ; une sorte « d'auréole de sainteté » l'entourait ⁴.

La seule mention de l'inceste suffit, dans certaines tribus australiennes, pour provoquer un épanchement de sang. Les Murngin appellent leurs soeurs du nom de « wakinu », qui veut dire « celle (ou celui) qui n'a pas de parents (dans le sens de consanguin, « kin ») ». Ce terme est également appliqué à un ennemi que l'on doit affronter au combat. Mais cette formule de précaution, fort significative, ne suffit pas à neutraliser le danger qui pourrait être représenté par l'inconduite des soeurs. Il suffit qu'une de ces soeurs, propres ou tribales, reçoive une bordée d'injures pour la plus triviale des raisons : le brave Murngin bondit, et, s'emparant de son faisceau de lances, les jette, non contre l'insulteur, mais contre l'insultée, et, parfois, contre toutes ses autres soeurs se trouvant sur les lieux. C'est que les invectives des Australiens tournent toujours autour de la rupture des tabous sexuels et, en particulier, du tabou de l'inceste. La coutume, dite « mir-ri-ri)Y, ou « chose de l'oreille », paraît aussi insensée à ceux qui la pratiquent

¹ FRAZER, *Totemism and Exogamy*, vol. II, p. 122.

² E. DANNERT, cité par FRAZER, Op. cit., Vol. II, p. 365.

³ HOWITT, op. cit., p. 225.

⁴ BERNDT, Op. cit., p. 146.

encore qu'à l'observateur qui l'a enregistrée¹. Elle ne peut trouver d'explication que dans le cadre général que nous venons de tracer.

L'épanchement volontaire de sang, le « contre-sang », si on osait dire, est le seul et souverain moyen de contrecarrer les dangers catastrophiques que l'inceste représente pour tout le groupe. Les Murut et les Dusum du Nord de Bornéo attribuent les épidémies, les inondations, la sécheresse, la famine et toutes les calamités semblables à quelque acte incestueux qui n'aurait pas été découvert. Si les coupables sont identifiés, on les conduira en amont du village, et on les tuera dans la rivière, de sorte que leur sang en s'écoulant à travers tout le village puisse laver les conséquences de leur acte. Parfois, on arrose le village de ce sang².

Par une évolution compréhensible, le sang humain est souvent remplacé par le sang animal. Chez les Mogh du Pakistan, autrefois, les couples qui avaient enfreint la loi réglementant le mariage devaient aller oindre du sang d'un porc, sacrifié pour la circonstance, chaque échelle de chaque maison du village, avouant et expliquant leur faute devant toute la maisonnée. Aujourd'hui, on se limite à tuer un porc devant la maison du chef³. Les cas sont nombreux où le péché de l'inceste est « lavé » dans le sang du sacrifice⁴. D'autre part, le mariage comportant toujours, même quand il est conforme aux principes de l'exogamie, une certaine mesure de danger, nous trouvons que le sacrifice sanglant, ou en général l'épanchement de sang, sont des coutumes nuptiales extrêmement répandues⁵.

*
* *

-
- ¹ Lloyd WARNER, *Morphology and Functions of the Australian Murngin Type of Kinship*, AA, vol. 33, 1931, Part II, p. 172.
 - ² Owen RUTTER, *The Pagans of North Borneo*, London, 1929, p. 141.
 - ³ Lucien BERNOT, Quelques aspects de la vie sociale des Mogh du Pakistan Oriental, *Comptes rendus sommaires des séances de l'Institut français d'Anthropologie*, séance du 21-1-1953.
 - ⁴ Lord RAGLAN, *Jocasta's Crime*, p. 131.
 - ⁵ Id., *ibid.*, p. 31.

Nous avons donc finalement touché du doigt l'origine de cette crainte, jusqu'ici inexpliquée, de l'inceste, dont les études ethnologiques ont révélé l'immense emprise sur les primitifs, et que la prohibition millénaire a si bien enracinée dans nos consciences que la psychanalyse a pu y voir un facteur déterminant de notre comportement. La peur de l'inceste, qui rend nécessaire l'union avec des femmes étrangères, est le travestissement subjectif de la nécessité de s'unir avec des groupes étrangers, nécessité qui s'est imposée avec l'avènement de la chasse.

L'explication que nous avons donnée de la motivation subjective de la peur de l'inceste s'inspire, en substance, de deux notions suggérées par Durkheim : la crainte du sang menstruel et la crainte du saignement consanguin. Pourtant, le savant français, qui avait si bien pressenti le lien existant entre la peur du sang menstruel et l'exogamie, et qui, d'autre part, avait su mettre si bien en relief la notion de solidarité organique du groupe, et la contagiosité du saignement consanguin, n'a pas eu le bonheur d'établir la liaison entre les deux ordres de faits. C'est que les conceptions qui lui ont fait donner du « mana » une interprétation mystique et en surestimer l'importance, l'ont détourné de la voie qui menait à l'explication. Si la crainte du sang est inspirée par la vénération de l'être totémique qui y est immanent, il faut que le totémisme ait précédé l'exogamie ; et le phénomène du totémisme restant inexpliqué, il est impossible de donner de l'exogamie une explication exhaustive. Pour avoir suivi l'étrange méthode de vouloir expliquer le connu par l'inconnu et pour avoir prêté au sauvage des conceptions religieuses qui lui sont étrangères, Durkheim s'est fourvoyé, et sa thèse, qui pourtant frôlait de près la vérité, a été faussée.

En distinguant entre le groupe humain, au bas de l'échelle de l'évolution sociale, et le clan totémique, et en faisant remonter la crainte du sang non pas à la croyance totémique, dont l'universalité est discutable, mais à l'expérience de la chasse, dont il est impossible de contester l'universalité, nous écartons l'objection la plus lourde qu'élève contre l'interprétation durkheimienne M. Lévi-Strauss. La thèse avancée ici, qui ne nous paraît pas comporter des passages arbitraires, nous semble offrir de la motivation psychologique de l'exogamie une explication si simple qu'elle prend l'allure de l'évidence, et qui, d'autre part, est si bien en accord avec les observations faites des mœurs des primi-

tifs, qu'elle nous fournit, sans même que nous l'ayons cherchée, la solution d'autres questions restées obscures jusqu'ici. Cette explication n'est d'ailleurs valable que parce qu'elle peut s'inscrire dans une interprétation générale du phénomène social de l'exogamie. Elle n'est valable que parce qu'elle peut indiquer à « quelles autres exigences répondent, et quelles autres fonctions remplissent » ces règles d'exogamie qui, si elles n'avaient d'autre fonction que celle indiquée par Durkheim de prévenir la pollution du sang féminin, seraient, comme le dit Lévi-Strauss, « superfétatoires et incompréhensibles, surtout quand on se représente les innombrables complications qu'elles introduisent dans la vie du groupe »¹. Cette fonction, nous l'avons indiqué d'avance : c'est d'orienter les humains vers la forme d'organisation sociale que les exigences de leur activité économique nouvelle, la chasse, leur imposaient.

Les hommes qui, pris d'angoisse à la vue du sang répandu par les femmes qui leur sont proches, brisent l'isolement de leur groupe pour s'unir aux femmes du groupe avoisinant, sont, sans le savoir, les artisans de la société exogame. Ils croient obéir à leurs craintes, qui sont imaginaires, alors qu'ils ne font que servir les exigences de l'activité dont ils tirent leur subsistance. Ils croient s'assurer des femmes qui ne pourront pas leur nuire, alors qu'ils transforment les ennemis d'hier en « frères » ou « beaux-frères », dont le concours leur sera précieux dans les entreprises de la chasse. Tant que l'horizon économique se borne à celui de la cueillette, le contenu de la conscience ne peut être que des plus limités, dicté par les instincts, hanté par le souci des fonctions physiques et dominé par la peur. Mais dans la boucle de cet horizon a mûri, peu à peu, le progrès matériel qui va enfanter la société des chasseurs. Quand sonnera l'heure de la chasse, la conscience des hommes sera en retard, comme elle le sera toujours par la suite, sur le cadran de la production : elle sera incapable de se représenter les exigences imposées par la nouvelle activité autrement que dans les formes des expériences qui lui sont familières et qu'elle puise dans son passé. En effet, c'est grâce à leur notion d'interdépendance organique, reflet de leurs conditions de vie, que les membres du groupe primitif concevront les alliances en termes d'échange sexuel. Et de nouveau, c'est grâce à la concrétisation de cette interdépendance dans le sang

¹ LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, pp. 25-27.

commun aux membres d'un même groupe, et à la peur de l'épanchement de ce sang qu'inspirera l'expérience de la chasse, que, dans un second temps, ils redouteront le sang menstruel des consanguines et le contact sexuel avec elles. Seule cette peur, qui se traduira par l'horreur de l'inceste, fournira l'impératif catégorique qui garantira le respect de la loi d'exogamie, si nécessaire pour cimenter l'union entre groupes.

Ainsi, les curieuses fausses idées qui ont aidé à consolider ces alliances s'affirment et s'érigent en système, alors qu'elles auraient été balayées si elles n'étaient venues étayer un état de fait nécessaire, si elles n'avaient rendu désirable un comportement social nouveau qui, en fait, guidait les hommes vers plus de sécurité et vers un mieux-être. En toute vraisemblance, les groupes qui n'ont pas pris ce chemin ont été détruits par ceux qui, s'étant orientés vers la perspective exogame et la systématisation des activités de chasse, sont devenus plus nombreux, plus organisés, plus aguerris et mieux nourris.

L'évolution que nous avons décrite en quelques lignes s'est étalée sur des siècles, et il est probable qu'elle aura pris les aspects morphologiques les plus divers auxquels les conditions que nous avons retracées en ligne générale pouvaient donner lieu. Ce qui est certain, c'est qu'un moment est venu dans l'évolution sociale où les hommes ont dû contracter des rapports stables et « institutionnalisés », en quelque sorte, avec les femmes étrangères, et qu'à ce moment-là, la crainte du sang consanguin, sans doute déjà présente dans leur subconscient, est passée au premier plan et a envahi leur conscience ¹ en venant justifier à leurs yeux leur conduite sociale, et en venant consolider le système exogame en gestation. A ce point de l'évolution remonte le « mariage par groupe » (nous dirions mieux « l'union (sexuelle) par groupe », puisqu'à cette étape, le mariage en tant qu'institution n'existe pas). On sait que la structure des sociétés « primitives » repose sur des grou-

¹ « Nous pouvons peut-être supposer que le caractère mystérieux et en apparence sans cause du flux avait éveillé chez l'homme primitif un sentiment de surprise qui se transforma graduellement en alarme et ensuite en horreur, et qu'il élaborait, *pari passu*, un système très compliqué de précautions contre les dangers dont il se croyait menacé. Il est possible qu'une de ces précautions ait été le système exogame. » Lord RAGLAN, *Jocasta's Crime*, p. 88. V. aussi du même auteur l'article intitulé incest and Exogamy dans *JAI*, vol. 61, 1931, p. 174.

pements, moïeties, clans totémiques, classes ou sous-classes de mariage, qui représentent des catégories d'individus pouvant et devant s'unir sexuellement entre eux. Il est donc hors de doute que la conception primitive du mariage ou de l'union sexuelle qui s'exprime par une telle organisation sociale est toute collective : il ne s'agit pas d'union d'individus, mais d'union de groupes d'individus.

Le « mariage par groupe » aurait donc été l'acte par lequel s'exprimait ou s'effectuait l'union de groupes établissant entre eux le lien organique de fraternité. Si l'union sexuelle relativement stabilisée et « institutionnalisée » s'est présentée pour la première fois à la pensée des hommes en tant qu'alliance entre groupes, il est naturel qu'elle soit devenue, sous cette forme particulière, le prototype du mariage, qu'on la retrouve à la base des systèmes de parenté, et que le mariage ait gardé l'empreinte de cette action collective (en harmonie d'ailleurs avec le reste des pratiques et des conceptions primitives) tant que le système tribal a duré.

Ceci éclaire d'une vive lumière les coutumes qui ont été jusqu'ici cataloguées en vrac sous l'étiquette de « licence rituelle », sans tenir compte des différences radicales qui les distinguent. Si on les considère comme les vestiges de ces fraternisations qui avaient le but d'instaurer, par la communauté sexuelle, des liens d'interdépendance organique entre deux groupes, les coutumes de licence rituelle non seulement nous livrent leur secret, mais s'ordonnent logiquement à la place que l'évolution leur assigne.

A l'étape pré-exogame, lorsque l'acte sexuel s'accomplissait dans le groupe consanguin et uniquement dans son sein, l'adoption cérémonielle que nous avons appelée « fraternisation » et qui admettait, dans le circuit d'interdépendance reliant entre eux les membres d'un groupe, les membres d'un second groupe jusque-là étranger et hostile au premier, avait automatiquement comme conséquence une communauté sexuelle totale entre les membres des deux groupes, hommes et femmes continuant de s'unir entre eux comme par le passé et, de plus, s'unissant avec les membres du sexe opposé de l'autre groupe. Une telle communauté sexuelle, qui exprimait et rendait manifeste la fraternisation accomplie, trouve son reflet dans les déploiements traditionnels d'unions charnelles, rituellement émancipés des restrictions

exogames, dont on a des exemples en Australie, à Fidji et chez tant d'autres sociétés primitives.

Par contre, dans les « licences rituelles », où la communauté sexuelle est contenue dans les règles prescrites par l'exogamie, et dont on a également étudié de nombreuses manifestations, nous devons voir un vestige de l'échange des femmes ainsi qu'il se pratiquait, toujours dans le but de fraternisation cérémonielle, après que la règle exogame avait été établie. En décrivant les cérémonies de « Jamalak », qui ont lieu dans l'Arnhem Land, les Berndt déclarent que l'objet principal de ces licences est de démontrer aux membres du groupe qui vient rendre visite les relations correctes d'inter-mariage (ma : mam), de sorte que l'union sexuelle extra-maritale légitime puisse avoir lieu avec ces partenaires qui se trouvent dans la relation reconnue de « ma : mam, » et non avec d'autres qui seraient en dehors de l'union maritale normale. De cette manière, deux hommes prendront des dispositions pour échanger leurs femmes temporairement pendant le « Jamalak » et ainsi promouvoir entre eux de bons sentiments ¹. Un autre cas, également étudié par les Berndt, constitue un rappel fort pertinent du caractère pacificateur de ces échanges sexuels. Nos observateurs s'expriment ainsi : « Dans la région de Ooldea, dans le sud-ouest de l'Australie, au cours d'une cérémonie qui suscite une grande excitation, a lieu le « munana », ou « envoi des femmes » (send them around). Le mari dira à sa femme : tu m'apporteras la lance de cet homme » en nommant l'homme désigné. La femme se rendra au camp de ce dernier, qui aura de son côté envoyé sa femme au mari de la première. Les deux couples s'uniront sexuellement et, l'acte accompli, chaque homme donnera sa lance à sa partenaire, laquelle la remettra à son mari, en signifiant ainsi qu'elle a rempli son rôle dans le rituel. L'échange des femmes et des lances sert à promouvoir de bons rapports entre les groupes qui retourneront bientôt à leurs territoires respectifs ².

Entre ces deux ordres de rites de « licence », qui sont entre eux en rapports de polarité, car les premiers s'inspirent de l'endogamie primi-

¹ R. et C. BERNDT, *Sexual Behaviour in Arnhem Land*, p. 143.

² R. et C. BERNDT, A preliminary report of Field Work in the Ooldea region, S. W. Australia, *Oceania*, vol. 14, no 1, sept. 1943, p. 51.

tive et les seconds obéissent aux prescriptions de l'exogamie, se placent certaines autres coutumes, également « licencieuses », qui révèlent comment l'ancien usage endogame a cédé le pas à l'interdiction exogame. Nous voulons parler de ces pratiques « d'inceste rituel » qui ont lieu avant le mariage, ou (ce qui revient au même) après l'initiation d'une jeune femme, avant de la consigner à son époux exogame. Dans ces occasions, auprès de certaines tribus australiennes (par exemple les Kaitish), ce sont les consanguins qui, de manière ordonnée, les plus proches ayant la priorité, ont accès à la femme avant l'époux, pratiquant ainsi des rapports qui seraient normalement punis de mort ¹. Apparentée à cette coutume est celle de déflorer la jeune fille par l'œuvre d'un parent proche avant de la remettre à son époux ². De telles coutumes suggèrent l'hypothèse que, au moment de transition où les anciennes conceptions de la consanguinité nécessaire étaient encore vivaces, mais où, en fait, on s'acheminait vers l'exogamie, un accouplement général et ostentatoire des frères et des sœurs appartenant au même groupe aurait eu lieu de manière solennelle et pour la dernière fois, avant que ces femmes ne fussent consignées aux frères d'adoption qui devenaient maintenant, et exclusivement, leurs époux. Un tel rite aurait souligné dramatiquement et la fraternisation établie avec les nouveaux venus, et la séparation finale des femmes d'avec les hommes consanguins. Ce « rite-charnière » aurait exprimé ces deux idées opposées soit en même temps, de par la confusion propre aux moments de transition, soit en acquérant, en deux temps successifs, deux significations opposées. Il aurait été véritablement « un rite de passage » dans l'acception la plus profonde de cette formule trop usée : non seulement de passage, pour les protagonistes, d'une condition à l'autre, mais de passage, pour la société, d'une étape à l'étape successive et opposée.

*
* *

La transformation sociale qui voit l'exogamie succéder à l'endogamie se double d'un renversement qui se passe dans les consciences.

¹ W. B. SPENCER and F. J. GILLEN, *The Native Tribes of Central Australia*, London, 1899, p. 96.

² V. BRIFFAULT, *Op. cit.*, Vol. III, p. 318.

Alors qu'en un premier temps on ne s'unissait sexuellement qu'entre membres d'un même groupe, en un second temps l'union sexuelle ne s'accomplit plus qu'entre personnes n'appartenant pas au même groupe.

Or, ce passage d'une conception à la conception opposée, bien que se faisant sur le pivot des anciennes idées d'interdépendance organique, représente une contradiction flagrante entre l'ancien et le nouvel usage, l'ancien usage étant drastiquement défié et l'innovation, inouïe, étant riche en sources de perplexité. Une telle contradiction ne peut manquer de laisser des traces dans les consciences et de se refléter dans les coutumes et les institutions du mariage, en les affectant d'une ambivalence, pour ainsi dire, constitutionnelle, et d'une ambiguïté qui rendent leur interprétation difficile.

Nombreux sont les éléments indiquant que la conception primitive du mariage est marquée au sceau de la fraternité. D'abord les mythes de tous les peuples se réfèrent à des relations incestueuses des ancêtres ou fondateurs des groupes, ou des êtres mythiques ; parfois, il s'agit de la forme la plus étroite de l'endogamie, de l'union du « couple gémellaire », comme chez les Dogons ¹. Ensuite, les systèmes de parenté les plus primitifs gardent la confusion entre la « soeur » et « l'épouse », confusion qui est maintenue en certaines expressions du langage. En japonais, le terme « imo » désigne tantôt la soeur et tantôt l'épouse ² ; dans le Midi de l'Italie, le mot « nzorarsi », qui devrait signifier littéralement « insorellarsi » (« s'ensœurer »), signifie se marier, en parlant des hommes ³.

Parmi les nombreux rites de mariage qui semblent manifester l'intention de rendre les époux consanguins par l'échange du sang, certains sont étendus aux parents des mariés. Au Cambodge, le prêtre qui accomplit le rite de mariage marque le front de tous les parents avec le signe du sang ⁴. Dans certaines parties de la Polynésie, c'était le sang

¹ M. GRIAULE, *Dieu d'eau*, p. 235.

² B. H. CHAMBERLAIN, Translation of « Ko-Ji-Ki à, Kobé, 1932, cité par LÉVI-STRAUSS, op. cit.

³ Carlo SCARFOGLIO, *Il Mezzogiorno e l'Unità d'Italia*, Firenze, 1953, p. 7.

⁴ BRIFFAULT, op. cit., vol. 1, p. 559.

des mères du couple qui était mêlé au cours de la cérémonie de mariage ¹. Au près des Mundar, les mères et les tantes des deux époux s'arrosent symboliquement d'eau sacrée avec une feuille de mangue et s'embrassent ². Des rites de ce genre, souvent remplacés ou complétés par un banquet, ont l'allure de fraternisation entre les deux groupes qui vont s'allier par le mariage.

A mesure que la loi d'exogamie se précise, s'affirme et se généralise, les coutumes de fraternisation artificielle entre ceux qui doivent s'unir sexuellement perdent du terrain et sont repoussées. Au moment où on s'unit à certaines femmes non pas parce qu'elles sont devenues des « soeurs », mais parce qu'elles sont des étrangères, non pas parce qu'elles sont symboliquement consanguines, mais parce qu'elles sont réellement non consanguines, la fraternisation, en tant qu'instrument pour l'établissement des liens d'interdépendance, non seulement n'a plus de sens, mais ne peut plus être effectuée : ce sont justement ces liens organiques entre ceux qui vont s'unir sexuellement qui sont redoutés, et qui doivent être repoussés avec la dernière énergie. Mais l'effet a désormais remplacé la cause, et l'apparement symbolique est désormais remplacé par l'apparement réel, qui est celui de l'intermariage. Si, parmi certaines peuplades, on trouve encore des survivances d'hospitalité sexuelle où l'hôte cède au visiteur sa sœur, en général dans les coutumes de fraternisation cérémonielle entre individus, en vigueur aujourd'hui, on a bien soin de spécifier que les femmes qui s'échangent entre les partenaires ne sont que les épouses, car l'échange des consanguines serait considéré incestueux au plus haut degré ³. Et là où le « blood-covenant » a traditionnellement survécu comme instrument de fraternisation et d'alliance entre groupes, il rend impossible l'intermariage : de toute évidence, entre gens devenus artificiellement consanguins, le mariage est un inceste. Il en est ainsi chez les Bédouins de la Transjordanie, comme chez les Indiens du Brésil, les In-

¹ FRAZER, op. cit., vol. IV, p. 242.

² BRIFFAULT, Op. cit., Vol. I, p. 559.

³ Comme, par exemple, pour la relation de « djara » aux îles Marshall (V. Camilla WEDGWOOD, Notes on the Marshall Islands, Oceania, vol. 13, no 1, sept. 1942, p. 5).

diens Dakota et de nombreux autres peuples ¹. En Chine, comme le dit Granet - « Seuls s'unissent par le mariage des groupes entre lesquels la vendetta est permise...

Le mot qui sert à désigner un couple en état de mariage sert aussi à désigner un couple de rivaux en état de vendetta ². » Les Gusii de l'Afrique orientale ont le dicton suivant : « Ceux que nous épousons sont ceux que nous combattons ³. » Chez les Tanga, on en vient à la situation paradoxale qu'un homme ne peut trouver de femme que dans un clan hostile, parce que les clans qui sont alliés au sien le sont en vertu du pacte de sang qui leur interdit de toucher aux femmes devenues maintenant leurs consanguines ⁴.

Seul un point de vue évolutionniste permet donc de discerner le sens d'un conglomerat de coutumes qui, prises en bloc, sont un inextricable amas de contradictions. Ce sens est d'ailleurs très clair. La société humaine, naissante, est passée d'une condition primitive à une condition nettement opposée : de la simple appropriation à la première production, et de l'isolement aux rapports sociaux. Ces deux étapes ont eu comme expression respectivement l'endogamie et l'exogamie, la seconde venant contredire la première et la supplanter. Les instruments dont les hommes, dans leur effort d'adaptation, se sont servis, ne pouvaient être issus que de leur condition première, car la conscience humaine ne peut se mouvoir que dans le cadre de l'expérience acquise. Pour établir l'alliance, les hommes ne pouvaient envisager d'autre moyen que la fraternisation ; le retournement nécessaire, créé

¹ H. Clay TRUMBULL, *The Blood Covenant*, Philadelphia, 1893, p. 55. V. allSSI SUMNER et KELLER, op. cit., pp. 442, 445-446.

² Marcel GRANET, catégories matrimoniales et relations de proximité dans *la Chine ancienne*, Paris, 1939, p. 154. [Voir, dans Les Classiques des sciences sociales : "[Coutumes matrimoniales de la Chine antique](#)" (1912). In Essais sociologiques sur la Chine. 32 pages. Paris: Les Presses universitaires de France, 1990. Article paru dans le *Toung-pao*, vol. XIII, p. 517-558, Leyde, 1912. JMT.]

³ A. R. RADCLIFFE-BROWN, *The comparative method in social anthropology*, JAI, vol. 81, 1951, pp. 15-22.

⁴ P. L. S. BELL, Courtship among the Tanga, *Oceania*, vol. 9, no 4, June 1938, p. 403.

par le passage de l'endogamie, à l'exogamie s'est fait sur le pivot de la confusion entre cause et effet.

La communauté sexuelle, conséquence de la fraternisation par le sang, a remplacé celle-ci. La partie a continué, mais les cartes se sont retournées entre les mains des joueurs. Une fois la partie jouée, les cartes qui, jusque-là, avaient été d'égale valeur et qui sont maintenant perdantes, doivent être mises de côté, décidément écartées. De même, une fois la transition accomplie, la nouvelle condition affirmée, les instruments sociaux qui sont maintenant périmés doivent être rejetés, mis au rancart, sous peine de devenir des obstacles aux fins que l'on poursuit. Ainsi le pacte du sang, là où il survit, grâce à la ténacité de la tradition, devient, comme les faits le prouvent, un empêchement à l'alliance effective, créée par l'intermariage.

Le jeu des processus que nous avons distingués au cours de cette étude, a donc eu trois ordres de conséquences sociales. A l'étape pré-exogame, l'extension artificielle de la fraternité inhérente au groupe avait comme conséquence l'agrandissement et la consolidation des groupes humains, encore relativement exigus et isolés sur de vastes territoires : ils s'intégraient et se fondaient les uns dans les autres, dans une communauté complète, et cette intégration permettait à ceux qui l'avaient effectuée de survivre aux autres groupes, restés à l'état de petite horde familiale. À mesure que, sous l'influence des conditions de vie changées par l'exercice de la chasse, de la pêche et de la guerre, ces groupes, déjà consolidés, prenaient un poids spécifique et une physionomie plus précise, leur union ne pouvait plus se faire qu'en respectant un minimum d'individualité. C'est alors qu'entre en jeu l'influence de l'exogamie, et que, au moment de la transition, le primitif se trouve devoir concilier deux ordres d'idées aussi catégoriquement opposées que celles qui lui viennent du passé et celles que lui impose un présent lourd d'avenir. Il réussit, effectivement, ce tour de force de réconcilier les deux tendances dont nous avons indiqué le jeu opposé : la tendance à inscrire l'union sexuelle dans le cercle du groupe, et la tendance à transférer cette union sexuelle hors de ce cercle étroit. Il y réussit en mettant au jour l'extraordinaire organisation tribale qui har-

monise en elle les deux tendances, car elle se compose, comme on le sait, dans sa forme typique, de deux groupes qui se font face et qui sont exogames vis-à-vis l'un de l'autre, mais forment à eux deux une structure endogame vis-à-vis des autres unités tribales. Endogamie et exogamie sont ainsi également sauvegardées. En se plaçant sur ce plan, on peut voir pourquoi certaines tribus qui ont en réalité une structure non pas dualiste mais multiple, résultant de l'union de plus de deux groupes, tiennent, ainsi que le fait remarquer Lévi-Strauss ¹, à préserver la façade de l'organisation dualiste, comme si celle-ci avait à leurs yeux une signification et une valeur particulières. L'organisation tribale est virtuellement, théoriquement dualiste (même si elle résulte de l'union de plus de deux groupes, et le cheminement historique que nous avons indiqué n'exclut pas cette éventualité) parce qu'elle résulte d'une conciliation entre endogamie et exogamie. Deux groupes qui se font face et qui correspondent aux deux éléments qui entrent en jeu dans l'union sexuelle sauvegardent la tradition primitive de l'union sexuelle au sein d'un cercle apparenté, tout en affirmant le principe exogame. Le groupe primitif réapparaît en tant que formation tribale dualiste, synthèse des deux conceptions opposées.

L'organisation tribale dualiste est la forme sociale la plus compacte, la plus disciplinée, la plus capillairement organisée, et la plus apte à remplir ses fonctions que le développement humain a engendré jusqu'ici, peut-être parce que plus la situation économique est dépourvue de complexité, plus il lui est facile de trouver une expression sociale adéquate. Toutefois, l'antagonisme qui existe au sein du groupe tribal entre les deux « moitiés », et qui s'exprime dans les formes les plus diverses, est là pour témoigner que la genèse de l'organisation tribale est bien l'alliance de deux groupes jadis hostiles. Radcliffe-Brown a pu écrire : « Après une longue étude comparative, je crois être pleinement justifié en énonçant une loi générale, que partout où existe une structure sociale à moitiés exogames, que ce soit en Australie, en Mélanésie, ou en Amérique, ces moitiés sont

¹ LÉVI-STRAUSS, Les structures sociales dans le Brésil central et oriental, dans *Proceedings of the 29th International Congress of Americanists*, Chicago, 1952, p. 310.

« pensées » comme étant dans une relation qu'on appelle ici « d'opposition » ¹.

Une fois établies et consolidées, les organisations tribales continuent de se servir de l'échange des femmes, traditionnellement, pour établir des alliances. Là où l'organisation tribale est encore intacte, donc là où ses membres ne peuvent se marier qu'au sein de la tribu, cet échange de femmes est tout symbolique, comme on le voit dans l'exemple marocain que nous avons cité à la page 192 ; des ambassades de femmes sont envoyées auprès d'autres tribus, accomplissent leur mission de manière plus ou moins platonique, et retournent à leur base. Par contre, là où le progrès économique a désagrégé l'endogamie tribale, l'intermariage sert de nouveau, comme par le passé, à établir des alliances effectives. Avec les développements nationaux, il servira à allier les peuples par les unions nuptiales des chefs et des rois. Et l'avenir lui réserve encore un rôle d'importance : une fois que les différences économiques et politiques entre les peuples auront disparu, l'intermariage devra effacer leurs différences physiques, qui sont le résultat d'un trop long cloisonnement, et parfaire l'unité de la famille humaine.

*
* *

L'hypothèse que nous avons avancée ici reprend la conception tylorienne de l'exogamie en tant que donnée objective de la société primitive, et la complète, à la lumière d'une analyse critique des thèses de Durkheim, par une explication de son expression subjective, la peur de l'inceste. Qu'une telle interprétation - qui a pu rejoindre les contributions de penseurs diversement orientés parce qu'elle embrasse le problème de l'exogamie dans son ensemble, sur le terrain sociologique aussi bien que psychologique - soit acceptée ou non, il est indéniable qu'elle représente, pour le moins, une tentative d'explication de faits qui sont d'importance capitale pour la sociologie primitive et pour l'ethnologie. Or, dès qu'on admet qu'une telle tentative est possible, il saute aux yeux qu'elle était nécessaire. Il devient évident qu'il est insensé de refuser à nos chercheurs les principes de conduite qui guident

¹ RADCLIFFE-BROWN, art. cit., p. 19.

toute entreprise intellectuelle, et qui imposent d'assumer des risques autres que celui d'être dévoré sur le terrain par les cannibales : les risques de l'erreur. Il devient évident que l'on ne peut dissocier le présent du passé, le particulier du général, la synthèse de l'analyse, ni l'observation de la pensée, et qu'il est vain de s'efforcer de comprendre les mœurs des primitifs en se bornant à les enregistrer, et en refusant l'effort de réflexion qui porte sur les assises mêmes de leur organisation.

Si nous avons pu établir, par exemple, que Durkheim, Van Gennep ¹ et tant d'autres auteurs se sont trompés en postulant que le totémisme a précédé l'exogamie, alors que c'est le processus inverse qui a eu lieu, nous aurons débarrassé l'obstacle majeur qui obstruait la voie d'accès à cet autre « mystère » de la vie primitive, le totémisme. À partir de l'exogamie, nous serons dans la position la plus favorable pour comprendre comment cette loi fondamentale de la société chasseresse a pu donner le jour au système d'organisation totémique. Les affaires sociales étant entièrement du ressort des hommes, leurs prétendus mystères ne relèvent que de notre ignorance, de notre incompréhension et de notre aveuglement, sinon de nos partis pris. Jusqu'ici, ceux qui se sont lancés à la découverte du « secret » totémique ont fait de faux départs qui les ont menés à des impasses, mais les chemins qui nous ont conduits de l'endogamie primitive à l'exogamie, par l'étude des conditions de vie et de travail de nos lointains ancêtres et des primitifs d'aujourd'hui, nous permettront de pénétrer au cœur même du labyrinthe totémique.

Fin du texte

¹ V. A. Van GENNEP, *L'état actuel du problème totémique*, Paris, 1920, p. 152.